Auer / Ratzinger

CURSO DE TEOLOGIA DOGMATICA

Tomo IX

Joseph Ratzinger

Escatología

Herder

CURSO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

por

JOHANN AUER Y JOSEPH RATZINGER

Tomo IX

ESCATOLOGÍA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1980

JOSEPH RATZINGER

ESCATOLOGÍA

La muerte y la vida eterna

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1980

Versión castellana de SEVERIANO TALAVERO TOVAR, de
Eschatologie - Tod und ewiges Leben (de J. RATZINGER), tomo IX
de la obra *Kleine Katholische Dogmatik*,
Verlag Friedrich Pustet, Ratisbona

ISBN 84-254-1086-X

 DEPÓSITO LEGAL: B. 32.635-1979

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

A mis alumnos
de Ratisbona

1969-1977

ÍNDICE

PRÓLOGO

Este *Curso de teología dogmática* (CTD), ha sido concebido como un manual para uso de estudiantes de teología. Quien tiene que afrontar a solas todos los cursos de teología dogmática sabe que no es posible acometer en cada uno de los tratados los conocimientos de un volumen elaborado por varios colaboradores. Un *Curso* breve con su selección y sistematización interna, brinda la posibilidad de aclarar muchos puntos que tal vez no logran expresión adecuada en una obra colectiva extensa, redactada por muchos colaboradores.

Nos hemos decidido a publicar este pequeño tratado porque creemos que puede llenar un vacío todavía existente: ofrecer un fundamento para el desarrollo y profundización de las materias que el profesor explicará más tarde en sus lecciones; y, sobre todo, ofrecer una base para el diálogo teológico que en el terreno de la teología dogmática sólo puede tener sentido cuando presupone cierto conocimiento de la materia.

La presente obra pretende prestar especial atención a tres aspectos importantes de la teología dogmática:

1.° Al fundamento bíblico de las distintas doctrinas, por lo cual se aducen muchas veces los textos de la Biblia en su tenor literal. Estos textos no sólo transmiten las verdades doctrinales, sino también el espíritu que alienta en estas verdades.

2.° A la historia de cada una de estas doctrinas, porque es en esa historia donde mejor aparece tanto la complejidad del problema como las múltiples respuestas que el hombre puede dar.

3.º A la sistematización interna de la doctrina, porque las afirmaciones dogmáticas son siempre afirmaciones sobre la parte de un todo, que, como tal, representa algo más que la suma de sus partes, y porque en la exposición de cada uno de esos aspectos debe mantenerse y hacer resaltar la visión del conjunto. La dificultad capital de la teología dogmática está precisamente en que, a través de la pluralidad de afirmaciones y a lo largo por lo menos de seis semestres, tiene que desarrollar una realidad y una verdad que en el fondo constituyen un todo único, y que sólo puede manifestarse en toda su grandeza y profundidad cuando podemos abarcarla con una mirada panorámica.

Esperamos, por lo demás, que este *Curso* estimule a quien lo toma en sus manos, no sólo como un compendio doctrinal, sino también como un florilegio de puntos básicos para sus reflexiones teológicas y para sus meditaciones religiosas, a todo cuanto exige un auténtico trabajo creador de teología: apertura a la realidad única del objeto teológico: sentido de los diversos métodos que aquí son necesarios y buena disposición para ponerlos en práctica; una idea clara de que para saber es preciso creer y de que la existencia y conducta deben proceder de este conocimiento de fe; una actitud franca para aceptar que el esfuerzo teológico individual tiene necesariamente que completarse con el trabajo de quienes ya lo han llevado a cabo para nosotros o lo hacen todavía hoy a nuestro lado, y que debe insertarse en la gran historia de la teología de la Iglesia y perderse en ella; y, finalmente, la conciencia de que toda teología, en cuanto reflexión sobre «la doctrina de la Iglesia», participa de la historicidad, tanto de esa misma Iglesia como de cada uno de los teólogos. Por ello la teología conserva siempre un lado creyente y otro crítico, un lado personal y otro eclesial.

Quiera Dios que este compendio que, siguiendo el consejo evangélico ofrece *nova et vetera* (Mt 13,52), pueda aportar alguna ayuda a la teología y a los teólogos en esta hora de bruscas y grandes transformaciones.

Ratisbona, fiesta de san Alberto Magno

Johann Auer y Joseph Ratzinger

*

Hace exactamente veinte años que enseñé por primera vez la *Escatología* en el ciclo de mis clases. Desde entonces he tenido que ocuparme periódicamente de las cuestiones que plantea. La escatología es junto con la eclesiología el tratado que más veces he explicado y el primero que me atrevo a ofrecer al público como tal tratado. Con esta materia me ha ocurrido algo singular. Me atreví a empezar con las tesis —raras todavía en aquel entonces— que han acabado imponiéndose hoy casi sin excepción en el campo católico. Es decir, lo que intenté fue elaborar una escatología «desplatonizada». Cuanto más me ocupaba de las cuestiones, cuanto más penetraba en las fuentes, con tanta más fuerza se me desmoronaban las antítesis elaboradas y con tanta más claridad se veía la lógica interna de la tradición eclesiástica. Por consiguiente, el resultado que hoy presento, fruto de dos decenios de trabajo, se contrapone, pero al revés de entonces, a la opinión hoy corriente. Hoy estoy frente a la opinión general, pero en el sentido inverso a como lo hice con mis primeros intentos. Y no es por espíritu de contradicción, sino porque el fondo mismo del problema me ha llevado a ello. No hace falta decir que también ahora precisamente es el nuevo quehacer el que determina mi visión de conjunto, al profundizarla, purificarla y aclararla.

El marco de la exposición estaba determinado por la naturaleza misma del *Curso de teología dogmática*. Esto quiere decir que he tenido que renunciar a alguna que otra discusión detallada, cosa que en sí misma hubiera sido buena. Espero, con todo, que las cuestiones esenciales se hayan tratado suficientemente, teniendo en cuenta la naturaleza de un manual. El manuscrito se terminó en otoño de 1976. No he podido tener en cuenta la bibliografía que ha aparecido con posterioridad, ni tampoco, por desgracia, el voluminoso tratado de Escatología de Schütz-Groß-Schelkle-Breuning en Feiner-Löhrer, *Mysterium salutis* V (1976) 553-890. Por lo que he podido ver, tampoco esta obra me hubiera llevado a cambiar mi modo de ver las cosas. Inclusive es mejor y más útil que aparezcan estas dos exposiciones del mismo tema verdaderamente independientes la una de la otra y sin influencia mutua.

No quisiera que faltara una palabra de agradecimiento. Muchas gracias, ante todo, a mi secretaria, la señora Elisabeth Anthofer, por la paciencia y el esmero con que ha cuidado el manuscrito en todos los sentidos. Mi agradecimiento también al señor Josef Zöhrer, cuya ayuda me ha sido muy útil para la búsqueda de la bibliografía y en la corrección de pruebas. A él se deben los índices, y a mis dos asistentes, los doctores Stephan Horn y Siegfried Wiedenhofer. Finalmente muchas gracias por el trabajo editorial y en especial a la señora Monika Bock por el interés puesto en los mil y un detalles de la edición.

El libro entra en prensa coincidiendo con mi aceptación de servir como obispo. Con ello acaba mi actividad docente, que me ha ocupado hasta ahora. Dedico, pues, el libro con un recuerdo agradecido a los alumnos de los años que he trabajado en Ratisbona.

Pentling, Ascensión del Señor 1977

Joseph Ratzinger

ABREVIATURAS

BGPhThM, NF	*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters,* edit. por L. Hödl-W. Kluxen, Neue Folge, Munich 1970ss.
CA	*Confessio Augustana,* en: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche,* edit. por el Deutscher Evangelischer Kirchenausschuß, Gotinga [6]1967.
CSEL	*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum,* Viena 1866ss.
D	H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum,* Herder, Friburgo de Brisgovia [31]1957 (cf. DS); trad. cast., *El magisterio de la Iglesia,* Herder, Barcelona [5]1967.
DS	H. Denzinger-A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum,* Barcelona-Friburgo de Brisgovia-Roma-Nueva York [35]1965 (cf. D).
DThCath	*Dictionnaire de Théologie Catholique,* dirig. por A. Vacant-E. Mangenot, contin, por E. Amann, 15 vols., París 1903-50.
HPhG	*Handbuch philosophischer Grundbegriffe,* dirig. por H. Krings-H.M. Baumgartner-Ch. Wild, 3 vol., Munich 1973-74.
CTD	J. Auer-J. Ratzinger, *Curso de teología dogmática,* 9 vol., Barcelona 1975ss.
KuD	«Kerygma und Dogma», Gotinga 1955ss.
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche,* 2.ª edición totalmente reelaborada, dirig. por J. Höfer-K. Rahner, 10 vol. y 1 de índices, Friburgo de Brisgovia 1957-1967.
MThZ	«Münchener Theologische Zeitschrift», Munich 1950ss.
PG	*Patrologia graeca,* dirig. por J.-P. Migne, 161 vols., París 1857-1866, reimpresa varias veces.

PL	*Patrologia Latina,* dirig. por J.-P. Migne, 217 vol. y 4 de índices, París 1844-1855, reimpresa varias veces.
ThWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* dirig. por G. Kittel, contin. por G. Friedrich, Stuttgart 193ss.
ThZ	«Theologische Zeitschrift», Basilea 1945ss.
WA	M. Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* («Weimarer Ausgabe»), 1883ss.
ZThK	«Zeitschrift für Theologie und Kirche», Tubinga 1891ss.

INTRODUCCIÓN

§ 1. *La problemática*

Bibliografía general: P. Althaus, *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie,* Gütersloh [6]1956 (1.ª edic. 1922); J. Alberione, *The Last Things,* Boston 1964; H.U. von Balthasar, *Eschatologie im Umriß,* en: id., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie* IV, Einsiedeln 1974, 410-55; J. Brinktrine, *Die Lehre von den Letzten Dingen,* Paderborn 1963; F. Buri, J.M. Lochmann-H.Ott, *Dogmatik im Dialog,* t. I: *Die Kirche und die Letzten Dinge,* Gütersloh 1973; J.M. Duport, *À la rencontre du Christ Jésus. Précis d'Eschatologie chrétienne,* París-Montreal 1974; A.C. Gigon, *De novissimis,* Friburgo [2]1949; W. Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie,* Munich 1961; H. Lennerz, *De novissimis,* Roma [5]1950; G. Martelet, *L'Au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières,* París 1975; A. Piolanti (y otros), *L'al di là,* Turín 1957; C. Pozo, *Teología dell'aldilà,* Roma 1970; K. Rahner, *Escatología,* en *Sacramentum mundi,* t. 2, Herder, Barcelona [2]1976, col. 653ss; id., *Fundamentos de la fe,* Herder, Barcelona 1979; A. Rudoni, *Escatologia,* Turín 1972; J.L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión. Escatología cristiana,* Madrid 1975; K.H. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento,* t. IV, cap. I: *Consumación,* Herder, Barcelona 1978; M. Schmaus, *Kath. Dogmatik* IV, 2, Munich [5]1959 (trad. cast., *Teología dogmática,* t. VII, Rialp, Madrid 1965); id., *El problema escatológico,* Herder, Barcelona 1964; D. Wiederkehr, *Perspektiven der Eschatologie,* Einsiedeln 1974; A. Winklhofer, *Das Kommen seines Reichs. Von den letzten Dingen,* Francfort del M. 1959; J. Zahn, *Das Jenseits,* Paderborn 1916.

Sobre § 1: H.U. von Balthasar, *Eschatologie,* en: J. Feiner-J. Trütsch-F. Böckle, *Fragen der Theologie heute,* Einsiedeln 1957, 403-21 (citado: Balthasar I); F. J. Dölger, *Sol salutis,* Münster [2]1925; U. Hommes-J. Rat-

zinger, *Das Heil des Menschen. Innerweltlich-christlich,* Munich 1975; H. J. Jaschke, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenaeus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis,* Münster 1976; E. Peterson, *Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung,* en: id., *Frühkirche, Judentum und Gnosis,* Friburgo 1959, 1-14; id., *Das Kreuz und das Gebet nach Osten,* l. c. 15-35; J. Ratzinger, *Eschatologie und Utopie,* «Internat. kath. Zeitschr.» 6 (1977) 99-110; M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas,* Berna-Tubinga 1941; D. Wiederkehr, *Perspektiven der Eschatologie,* Einsiedeln 1974.

1. Situación actual de la escatología

La escatología, como «doctrina sobre las postrimerías», ha ocupado el último lugar de los tratados teológicos. Durante siglos ha estado durmiendo el sueño de los justos. Últimamente y como consecuencia de la crisis histórica de nuestra época ha pasado a ocupar el centro del pensamiento teológico. Hace unos 20 años que Hans Urs von Balthasar la calificó de «frente meteorológico» en la teología de nuestra época (Balthasar I 404). Hoy aparece como la señora de todo el espectro teológico. No hay más que fijarse, por ejemplo, en el hecho de que el sínodo de las diócesis alemanas dio a su profesión de fe el título de «Nuestra esperanza», describiendo la fe desde la perspectiva de la esperanza.

¿Cómo se llegó a este cambio de perspectiva? ¿Cómo hay que considerarlo? Como dato exterior del cambio se pueden citar las obras de Joh. Weiß (especialmente *Die Predigt Jesus vom Reiche Gottes,* 1892) y las primeras investigaciones exegéticas de Albert Schweitzer (*Skizze des Lebens Jesu,* 1901; *Von Reimarus zu Wrede,* 1906). Basada ya en el pensamiento científico moderno, se vislumbra aquí una idea que antes en la ilustración sólo estuvo presente en gente un poco rara y que los demás apenas si tomaron en serio: todo el mensaje de Jesús había sido escatológico, su fuerza arrolladora había consistido en que Jesús anunció con autoridad el próximo fin del mundo, la irrupción del reino de Dios. En el vigor de esta esperanza habría consistido lo explosivo, lo nuevo, lo grande de Jesús, debiendo interpretarse todas sus palabras a partir de este centro. Para Jesús el ser de cristiano se resumiría en

esta petición central del padrenuestro: venga a nosotros tu reino, petición que se fijaría en el hundimiento del mundo y la irrupción de lo que únicamente Dios puede hacer. En esta perspectiva aparece toda la historia de la formación de la Iglesia como historia de la des-escatologización, que es como de hecho intentó presentarla en todos sus detalles M. Werner.

A lo largo de nuestras reflexiones tendremos que ocuparnos con detalle de las tesis mencionadas. No hay duda de que éstas afectan no sólo al núcleo de la escatología, sino al del mismo cristianismo, cuya verdadera esencia se pone así a debate. Por ahora lo que nos interesa no es sino ver el contexto ideológico en el que nos movemos al plantear la cuestión escatológica. En la exégesis ha hecho acto de presencia una nueva conciencia escatológica, que sitúa cuanto la fe es y significa en la perspectiva de la esperanza. Esto no se puede explicar simplemente como resultado de métodos científicos depurados. Cuando al cnfrentarse con fuentes históricas aparece un punto de arranque totalmente nuevo, eso es siempre signo de una conciencia diferente que mira la realidad con otros ojos, recibiendo, por tanto, de esa misma realidad nuevas respuestas. Para nuestro caso no hay duda de que esta repentina atención que se presta a los tonos y subtonos del nuevo testamento va unida a la creciente crisis de la civilización europea. La nueva postura se relaciona con la conciencia de hundimiento que acosa cada vez más a los espíritus desde finales de siglo como pudiera hacerlo el presentimiento de un terremoto inminente de proporciones mundiales. Esta conciencia de hundimiento recibió una primera confirmación trágica con la primera guerra mundial y fue agotando y horadando poco a poco la teología liberal que entonces dominaba, haciendo que se desmoronara su cristianismo cultural lleno de optimismo. Entonces la teología se pasó al existencialismo, filosofía de la disponibilidad, de la decisión, presentándose, al mismo tiempo, como explicación filosófica de lo que, en definitiva, quería decir el mensaje de Jesús sobre el final.

Entretanto ha alcanzado a la teología una segunda corriente más fuerte y de un realismo mucho mayor: el marxismo. En su entraña se encuentra algo de la fuerza primitiva del mesianismo

veterotestamentario, por supuesto que orientado hacia lo antiteísta. El marxismo pide una fe incondicional en cuanto que el conjunto ha tomado la forma de la ciencia misma, de la explicación exacta del pasado, presente y futuro del hombre. Ante esa explicación cualquier objeción puede aparecer únicamente como un quedarse rezagado en el curso implacable de la historia. No se pueden cerrar los ojos al apasionamiento y la fascinación que despierta y que vienen de su raíz profética, que promete un mundo para cuyo advenimiento no se ve racionalmente ningún signo. Al lado de la guerra declarada a Dios y a las religiones históricas, y con todo ello, se da, pues, una pasión religiosa, que es capaz de atraer hacia sí con poder casi magnético las energías religiosas de muchos hombres, las cuales, en gran medida, se encuentran a la deriva y privadas de un clima propicio. Es la misma pasión religiosa que muy a las claras invade también a la teología, que en ello descubre y presiente una posibilidad de dar al mensaje escatológico un contenido visible y realista. Es algo raro y comprensible a la vez que, tras la radical separación de Barth entre fe y religión, la teología se muestre ahora dispuesta a elegir la religión en vez de Dios, una vez que se ve ante la alternativa de escoger entre la fe en Dios y la pasión religiosa cara al futuro.

Hoy la escatología se podría escribir enteramente como discusión (mostrándose de acuerdo o adoptando una postura crítica) con la teología del futuro, de la esperanza, de la liberación, como lo ha hecho D. Wiederkehr en sus *Perspektiven der Eschatologie*, en cuya visión no entra prácticamente ninguno de los temas clásicos de la doctrina sobre las postrimerías: no se habla del cielo ni del infierno, del purgatorio ni del juicio, de la muerte ni de la inmortalidad del alma. En la temática escatológica entra, sin duda, la cuestión del futuro y el presente y con ella todo lo referente a la esperanza y su práctica. Pero un esbozo de teología dogmática no puede aceptar tal desplazamiento de perspectivas. La razón de no poder hacerlo no es solamente que a un manual hay que exigirle información sobre los temas clásicos de una materia. El motivo profundo para no hacerlo es que estas cuestiones incluyen lo específico de la visión cristiana sobre lo futuro y su presente, siéndole al hom-

bre tan necesarias como le es necesario lo cristiano, por más que por ciertos motivos pueda parecer algo pasado de moda en su configuración de fe.

2. Los presupuestos históricos de la situación actual

¿Cómo se ha llegado a que este mensaje diga tan poco a los hombres de hoy con tanta frecuencia? A esta cuestión hay que responder, si es que ello es posible, sólo de modo concreto y detallado. Pero corre una respuesta muy extendida y sorprendentemente sencilla de la que tenemos que ocuparnos en la segunda parte de nuestras reflexiones sobre la situación del problema. Se dice que en el cristianismo oficial el mensaje escatológico se ha corrompido profundamente, que la historia de la escatología es una historia de apostasía. Se dice que el cambio que se hizo de una práctica de la esperanza hasta llegar a una doctrina de las postrimerías, significa una mutación trascendental de lo que al principio se pensó. Si esto es verdad, entonces es absolutamente lógica la consecuencia que se saca en el sentido de que el mal únicamente se puede curar volviendo a los orígenes. Una vuelta así para restaurar la actualidad de lo originario, es lo que con frecuencia pretenden ser las teologías de la liberación. Parece que las pruebas de la tesis de la mencionada apostasía se encuentran totalmente a la vista. Por ejemplo, hace mucho que se llama la atención sobre el contraste existente entre el *maranatha* de los comienzos cristianos y el *Dies irae* de la edad media. En aquél aparece la alegre esperanza de que el Cristo llegará pronto, esperanza que aparece reforzada en esta petición de la *Didakhe* (principios del s. II): que venga la gracia y que pase el mundo (10,6). En el *Dies irae* domina el miedo del juicio, miedo que mira el final con la perspectiva del pavor y de la salvación amenazada del alma. Un tercer apoyo para esas consideraciones gusta buscarse en las misiones populares de los siglos XIX y XX, cuyo lema era: salva tu alma. Ahí se quiere ver con claridad meridiana la individualización del cristianismo y, en consecuencia, la pérdida de lo que había constituido el núcleo de la escatología y del

mensaje cristiano como tal: la esperanza confiada y comunitaria de la cercana salvación del mundo.

Las consideraciones históricas que se agarran a pocas fórmulas siempre han sido problemáticas, por más que hay ocasiones en que pueden presentar indicios. Por ejemplo, no se sabe con certeza cuál es el sentido exacto de la exclamación *maranatha*. Lo mismo puede tratarse de una petición que de una afirmación. La traducción puede ser: Ven, Señor Jesús, o: El Señor ha venido. No falta quien piense que pudo tratarse de una especie de maldición en orden a proteger la santidad de la eucaristía: «Con la misma seguridad con que nuestro Señor ha venido...» (cf. K.G. Kuhn, ThWNT 4,470-75). Lo que con gran seguridad se puede decir es que el término hay que situarlo en el contexto de la celebración eucarística en el primitivo cristianismo, debiendo interpretarse a la luz de su modo de rezar. Esta oración es siempre, al mismo tiempo, de contenido presente y futuro. Se trata del anuncio alegre de que el Señor *está* ahí y también de la llamada al Señor presente para que venga, porque en su misma condición de presente continúa siendo el que ha de venir.

Para explicar esto puede servirnos el recordar lo que F.J. Dölger y E. Peterson nos han enseñado sobre la característica de la oración del primitivo cristianismo, por cuanto que ellos investigaron la manifestación sensible de esta oración. En la Iglesia primitiva rezaban conjuntamente cuerpo y espíritu. Gracias al cuerpo, la oración se inserta en el cosmos y su historia. Cuando el israelí rezaba, se volvía hacia el templo de Jerusalén, es decir, con ello inserta su oración en la historia de salvación de Dios con Israel, historia que encuentra su actualización global en el templo. Reza al Dios que quiere ser glorificado en el templo, con lo que introduce asimismo su oración en la ley de fe de Israel, en el ordenamiento que Dios mismo ha puesto. La oración del primitivo cristianismo se dirige, por el contrario, hacia oriente, hacia el sol que sale. Éste es el símbolo del Cristo resucitado, que de la noche de la muerte ha subido a la gloria del Padre, dominando sobre el universo. Pero el sol naciente es, al mismo tiempo, el signo del Cristo que vuelve, el cual sale definitivamente de su ocultamiento y establece el reino de Dios en el mundo. La fusión de ambos simbolismos en la ima-

gen del sol que viene de oriente puede también dar una idea de lo íntimamente unidas que se encuentran la fe en la resurrección y la esperanza en la parusía, puede dar una idea de lo enraizadas que se encuentran en la figura del Señor, que en cuanto resucitado ya ha vuelto, continúa viniendo siempre en la eucaristía, con lo que sigue siendo precisamente el que viene, la esperanza del mundo. Este volverse hacia el oriente para orar, orientación que hace del cosmos el signo de Cristo y, consiguientemente, el lugar de oración, ese volverse hacia el oriente, digo, se subrayó haciendo una cruz en la pared oriental de los lugares de reunión de los cristianos, según lo ha probado Peterson. Esa cruz hay que entenderla como signo del Hijo del hombre que vuelve y también como amenaza escatológica de juicio en el sentido de Zac 12,10 y Ap 1,7: «...lo verán todos, incluso los que lo traspasaron, y por él se lamentarán todas las tribus de la tierra». «...La cruz de los ábsides se debe a la costumbre litúrgica de orar volviéndose hacia el oriente, donde se ponía una cruz, símbolo de la fe escatológica» (Peterson 32). En esta cruz se ve, por así decir, la marcha triunfal del Cristo que vuelve a la comunidad creyente, la cual, volviéndose hacia oriente, manifiesta que el templo ha sido abolido y que es Cristo el verdadero templo, como actualidad y futuro del mundo.

¿Qué se deduce de todo esto? Si la oración, el volverse a Dios por Cristo, fue entonces y sigue siendo hoy el centro propiamente dicho de la existencia cristiana como tal, quiere decir que es el análisis estructural de la oración el que ofrece la mejor posibilidad de conocer la estructura íntima del primitivo cristianismo. Tras estas breves noticias no es que queramos llegar a una conclusión final, pero sí que podemos decir que en la oración de la Iglesia que se va formando, en la oración no dirigida ya hacia el templo sino hacia oriente, puede verse una fuerte tensión escatológica. Pero inmediatamente hay que añadir que esta esperanza escatológica tiene que ver con la tensión espiritual de la oración y con el poder comunitario de la fe dentro de la unidad de la Iglesia. Esa esperanza está unida también a la experiencia de la presencia de lo definitivo en la celebración de la eucaristía. Esto quiere decir, al mismo tiempo, que no se puede hablar de la esperanza cristiana como de algo de mañana o de pasado mañana. Podría-

mos expresamos también así: la esperanza está personalizada. Su centro no se encuentra ni en el espacio ni en el tiempo, no está en la cuestión del dónde y del cuándo, sino en la relación con la persona de Jesucristo y en el ardiente deseo de su presencia.

¿Ha mantenido la cristiandad esta tensión? ¿Cómo se ha podido llegar al cristianismo aburrido y aburridor que vemos en los tiempos modernos y que conocemos por experiencia propia? En primer lugar y por lo que se refiere a la esperanza temporal de la llegada del final, hay que decir que existen sus altibajos. Hacia el año mil se observa una verdadera histeria escatológica (por utilizar aquí el término «escatológico»), todo ello a causa de antiguas dataciones tipológicas de la historia del mundo. En la tardía edad media vuelve a aparecer una agudizada espera del pronto fin del mundo. Pero en todo ello no se encuentra precisamente lo propio de la postura escatológica de la cristiandad. Ante todo, se puede intentar rastrear el centro de esa esperanza en una oración central. Por supuesto que para ello es poco apropiado el *Dies irae*, lírica religiosa con rasgos muy subjetivos. La verdadera oración del pueblo cristiano en su miedo y su esperanza comunitarios donde mejor se ve es probablemente en las letanías de los santos, que se fueron formando poco a poco desde la antigüedad, a través de una historia todavía poco conocida. Esta letanía fue incorporando todas las tribulaciones del tiempo, contraponiéndoles simultáneamente las razones de la esperanza, con las cuales se confiaba superar estas dificultades.

La primera conclusión a que se llega es ésta: el hombre, acosado por peligros en este tiempo y el más allá, se busca protección en la comunión de los santos. El hombre congrega a su alrededor a los salvados de todos los tiempos, para encontrarse seguro con su ayuda. Esto significa que los muros entre cielo y tierra, pasado, presente y futuro se pueden atravesar bien. En la presencia de los santos el cristiano vive como en su mundo y, por tanto, «escatológicamente». Es cierto que en todo ello tiene una importancia fundamental la Iglesia de los ya salvados, la historia de la fe que ya ha tenido lugar. En este sentido se podría decir que los acentos se cargaban más sobre el pasado que sobre el futuro, o dicho de modo más crudo: el consuelo y la certeza se buscaban

en el pasado, el miedo venía del futuro. Pero la verdadera importancia que tiene la intercesión de los santos no se entendería bien con esos conceptos temporales. Lo verdaderamente interesante es saber que en ellos se ha confirmado ya la promesa cristiana. No se mira a los santos como algo pasado, sino como presencia del poder salvador del Señor.

Una segunda observación es que la última petición del padrenuestro sobrepasa a la primera y la segunda, que es en esa última petición en la que se resume y culmina toda la oración. Lo que llega al corazón no es ya el «venga a nosotros tu reino», sino el «líbranos del mal», sin que se piense solamente en el maligno (como podría también traducirse), pues el desarrollo del todo en diez peticiones (de las letanías de los santos) muestra que todo temor y las peticiones que se le contraponen se concentran en la última súplica. «El mal» de que pedimos se nos libre es la muerte, que aparece como el último y definitivo enemigo, el que sigue a todos los demás, contra el que hay que buscar refugio y protección en el Señor en medio de los santos.

El tercer bloque de peticiones presenta los grandes acontecimientos de la historia de la salvación como fuerzas liberadoras, las cuales, gracias a la oración, se tienen que convertir en poderes protectores contra los peligros que amenazan. En este punto hay que observar de hecho algo inesperado. Los acontecimientos positivos de la historia de la salvación parecen totalmente concentrados en el pasado. La única petición que mira al futuro es: «En el día del juicio líbranos (sálvanos), Señor.» El término *adventus*, traducción del correspondiente griego que es *parusia*, ha perdido toda su significación escatológica. Ese término se emplea dos veces: para la «venida» del Espíritu Santo, o sea, en relación con pentecostés (acontecimiento tan trascendental en la cristiandad), y para la venida del Señor. Esta petición se encuentra entre la mención de la encarnación y la del nacimiento de Jesús, así que tiene que referirse indudablemente a su encarnación. ¿No nos hallamos, pues, con toda claridad ante un cristianismo que tiene la salvación totalmente a sus espaldas, mientras que ante sí no ve más que el juicio? ¿No descubrimos aquí una idea de lo cristiano para la que la gracia es pasado, no habiendo para el futuro sino la amenaza?

¿Y no es precisamente este cambio de rumbo la causa de la crisis del cristianismo? ¿No quiere decir eso que el cristianismo ha escogido como tiempo suyo el pasado, renunciando al futuro?

Ciertamente que no hay que negar un peligro en esta estructuración. Me parece innegable que desde la tardía edad media se fue imponiendo cada vez más un sentimiento cara a la vida, según el cual el cristianismo se aferró tanto a su pasado que perdió el presente y el futuro. Tampoco se deberá negar que una parte de la predicación ha contribuido lo suyo a este mortal cambio de rumbo, precisamente por haber cargado el acento unilateralmente en la amenaza del juicio. Pero hay que negar con toda energía que todo lo que se ha dicho dé la visión total de la realidad cristiana en la edad media. Lo primero que hay que recordar es que la idea del juicio precisamente comunicó una fuerza especial también a la antigua Iglesia. Ya hemos visto que esa idea está inseparablemente unida tanto al *maranatha* como a la cruz, exaltada por el volverse hacia el oriente. Entonces habrá que recordar que por la naturaleza misma de las peticiones, demandas de liberación, el aspecto del juicio tenía necesariamente que pasar al primer plano. Ante todo habrá que recordar que el Señor, el juez, es invocado aquí también como libertador, que puede cambiar el juicio en acto de salvación. Se podría decir que a él, el juez que viene, se le contrapone él mismo en cuanto salvador que ya vino. Su venida propiamente tal, todo cuanto hizo, padeció y dio, son las razones con las que el orante se presenta ante él: lo que le pone delante es a él mismo, y puesto que el orante no puede confiar en sí mismo, se sabe seguro por aquel que fue salvador y no puede dejar de serlo. En el aspecto que nos ocupa puede quizás ayudarnos también la estructura del credo. La idea del juicio se ha puesto intencionadamente en la parte cristológica como cierre de la cristología, interpretando la pneumatología como puramente salvadora y concentrando en ella la panorámica positiva en orden a la esperanza cristiana (cf. H.J. Jaschke).

¿Qué podemos aprender de todo esto? Por una parte, que también aquí lo decisivo es la mirada dirigida a Cristo y que es de la fuerza de esta tensión de donde depende el sentido y poder de la escatología y no del grado que alcanzan las esperanzas temporales

sobre el fin o el cambio del mundo. Además, hay que subrayar que la historia de lo cristiano que ya ha tenido lugar adquiere enorme importancia, desde luego tal y como la ve esta oración, puesto que la historia se ha incorporado como factor de esperanza y, por consiguiente, dotada sin duda de dinámica cara al futuro. Resulta innegable, por último, que ha pasado muy a primer plano la amenaza totalmente personal que procede de la muerte y de los poderes a su servicio. La cuestión escatológica se convierte en la cuestión de mi destino personal en la muerte. Quiere decir que se hace acuciante la cuestión de la salvación personal, oscureciéndose la referente a la historia en su conjunto. Esto ha sido posible precisamente por el hecho de que uno se siente seguro en una historia portadora en sí misma de las fuerzas de salvación y que, por lo mismo, como tal historia no es puesta en tela de juicio. Sería equivocado, pues, hablar de una pérdida de la escatología en la edad media o de un cambio radical de su contenido.

La constante propiamente tal es la cristología. De su integridad depende la integridad de lo demás y no al revés. Sigue siendo innegable que se ha dado una transposición de acentos (cosa por lo demás observable igualmente en la cristología). Ese fenómeno tiene su aspecto positivo y su lado negativo. La cuestión de la muerte personal no hay que hacerla desaparecer. Pretender hacer desaparecer u olvidar la progresiva profundización que ha adquirido en la reflexión cristiana, no significaría una vuelta a los orígenes, sino una barbarización, que no tardaría en vengarse. El hecho de que no se puede prescindir de esta cuestión, se ve en las reacciones que se dan en el pensamiento marxista precisamente respecto de la cuestión de la muerte. De modo que la doctrina de las postrimerías se desarrolló con una lógica interna en el contexto de la escatología, doctrina que para ésta resulta imprescindible. Por supuesto que negativamente acecha el peligro de la individualización y del desplazamiento de lo cristiano hasta el más allá. Ambas cosas tienen que arrebatar a lo cristiano su fuerza vital histórica y es ésta la tarea del quehacer de hoy respecto de la escatología: hay que trabajar por la integración de las perspectivas, integración que mira conjuntamente persona y comunidad, presente y futuro.

Intentemos para acabar delinear una vista de conjunto sobre

el camino recorrido desde la edad media hasta la época moderna y la actualidad. Un hecho decisivo tiene lugar en la obra del abad del sur de Italia, Joaquín de Fiore (h. el 1130-1202), que, partiendo de la fe en el Dios trino, dedujo un desarrollo histórico en tres etapas: a la época del Padre (AT) y a la del Hijo (la Iglesia que se dio hasta el presente) seguirá la época del Espíritu Santo, una Iglesia en la que se cumplirá sin cortapisas ni recortes el sermón de la montaña gracias a la fuerza del Espíritu Santo que actúa en todos. Precedentes de lo dicho se dieron en el llamado quiliasmo. Apoyándose en Ap 20,2-7, se espera que Cristo reinará mil años en la tierra *antes* del fin del mundo y del juicio final. Esta idea, que prácticamente había desaparecido desde el s. IV, Joaquín la sistematizó a partir del concepto que se tenía de Dios e hizo de ella, en cierto sentido, un programa práctico en cuanto que este nuevo período se puede preparar mediante las fundaciones correspondientes de órdenes religiosas.

Comenzaron por hacer suya la esperanza de Joaquín una parte de los franciscanos, pero cada vez se fue haciendo más secular, acabando por convertirse en utopía política. Por hablar de alguna manera, puede decirse que el aguijón de la utopía se mantuvo clavado en la conciencia occidental como una especie de reto, que no dejaba de empujar el intento de realizarla, despertando, en consecuencia, la disponibilidad en orden a afrontar la utopía real, que desde el s. XIX se fue convirtiendo cada vez más en la fuerza determinante del pensamiento político. Este proceso de secularización del pensamiento cristiano-escatológico ha ido privando progresivamente de fuerza a la conciencia cristiana, le ha ido quitando los impulsos de la esperanza histórica, cambiando esta esperanza en fe terrena en el progreso. Quiere decir que lo específicamente cristiano aparece cada vez más limitado al alma, con lo que se empobrece cada vez más cara a la realidad.

La «salvación» que la fe promete se reduce, pues, a la «salvación del alma», de la que se arranca la «felicidad» que busca el hombre en su vida (para lo que vamos a decir, cf. Hommes-Ratzinger 33ss). «Salvación» quiso decir un todo, se refirió a la salvación del mundo, la cual me hace feliz a mí también. Salvación del alma y felicidad indican cada una respectivamente sólo una

parte y muy pronto aparecen como enemigos naturales: la salvación futura del alma es lo opuesto a la felicidad actual; la promesa cristiana aparece como la reducción y amenaza contra la actualidad terrena. De esta contraposición mutua surge la amargura que se detecta también entre teólogos respecto de la escatología de las postrimerías: los enunciados escatológicos se llegan a considerar hasta como condena de la felicidad humana y como su reducción mediante el fantasma de lo que ha de venir. Es cierto que entretanto este estadio pertenece en gran medida al pasado por lo que a la opinión pública se refiere.

El desarrollo que ha llevado a esto es curioso. A medida que la «felicidad» se fue haciendo más libre respecto de sí misma, a medida que se fueron imponiendo sus exigencias contra la «salvación del alma», tanto más quebradiza y tanto más vacía fue resultando esa felicidad. Al no reconocer frente a sí posibilidad alguna de rectificación, tiene que exigirlo todo a cada momento y tiene que medir sus exigencias por las posibilidades supremas del hombre. La «pequeña felicidad» resulta insípida cuando se deja sola. La mayor felicidad de los otros y la insaciabilidad del propio gusto se convierten en sus nuevos enemigos desde el mismo momento en que se ha librado de la amenaza que le suponía la salvación del alma. Hay que cambiar el mundo para que sea posible la felicidad. En el momento mismo en que parece haber alcanzado su meta, la búsqueda de la felicidad se abre, por tanto, al futuro del mundo. «Felicidad» aparece como un compañero provinciano respecto de la «esperanza», la cual exige al hombre, lo mueve y se apodera de él en virtud de su tensión.

Al final de nuestras reflexiones hemos llegado nuevamente al punto de que habíamos partido, y quizás hayamos aprendido a entenderlo algo mejor: la atención prestada a lo escatológico se debe a que la cuestión del futuro del todo se vuelve a hacer candente. Construir el mundo nuevo es tarea que pide para sí todas las energías. Es cierto que para ello se arrincona en el olvido a la antigua escatología bajo la etiqueta de «salvación del alma». Parece que esa escatología no representa contribución alguna para la vida de una época nueva.

Y en medio de esta situación nos atrevemos a hacer escatolo-

gía. Tenemos que tener ante los ojos la interpelación del presente, pero no se puede convertir en el criterio de nuestros juicios. Lo que tenemos que intentar es más bien, partiendo del núcleo de lo cristiano, integrar los factores contrapuestos, distinguir lo esencial de lo que no lo es y aprender a entender con más profundidad lo que la fe verdaderamente promete.

Capítulo primero

EL PROBLEMA ESCATOLÓGICO, CUESTIÓN ESENCIAL

§ 2. *El aspecto exegético*

Sobre el apartado 1: K. Lehmann, *Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese,* en: id., *Gegenwart des Glaubens,* Mainz 1974, 54-93; id., *Über das Verhältnis der Exegese als historisch-kritischen Wissenschaft zum dogmatischen Verstehen,* en: R. Pesch-R. Schnackenburg, *Jesus und der Menschensohn* (homenaje a A. Vögtle), Friburgo 1975, 421-34; M. Hengel, *Historische Methoden und theologische Auslegung des Neuen Testaments,* en: KuD 19 (1973) 85-90; A. Grabner-Heider, *Historisch-kritische Theologie und Glaube,* en: «Internat. kath. Zeitschr.» 3 (1974) 110-28; G. Maier, *Das Ende der historisch-kritischen Methode,* Wuppertal 1974; H. Riedlinger, *Buchstabe und Geist. Vom Weg der geistlichen Schriftauslegung in der Kirche,* en: «Internat. kath. Zeitschr.» 5 (1976) 393-405; P. Stuhlmacher, *Schriftauslegung auf dem Weg zur biblischen Theologie,* Gotinga 1975; E. Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica,* Herder, Barcelona 1972; R. Marlé, *Hermenéutica y catequesis,* Herder, Barcelona 1973.

Sobre el ap. 2: M. Buber, *Königtum Gottes,* en: id., Werke II, Munich-Heidelberg 1964, 485-723; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel,* Gotinga [3]1966; H.W. Hertzberg, *Die Samuelbücher,* Gotinga 1965, 231-36; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie* I, Gütersloh 1971 (trad. cast., *Teología del Nuevo Testamento* I, Salamanca 1974); F. Mußner, *Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes,* Düsseldorf 1967; J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus,* Ratisbona [2]1950 (trad. cast., *El Evangelio según san Marcos,* Herder, Barcelona 1973); K.L. Schmidt, βασιλεία, en: ThWNT 1, 579-95; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich,* Friburgo 1959; K.H. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento,* t. IV, Herder, Barcelona 1978, p. 34-57.

Sobre el ap. 3: H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theo-*

logie des Lukas, (1954) Tubinga [4]1962; E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögegung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte,* Berlín 1957; D.A. Koch, *Zum Verhältnis von Christologie und Eschatologie im Markusevangelium,* en: ed. G. Strecker, *Jesus Christus in Historie und Theologie* (homenaje a H. Conzelmann), Tubinga 1975, 395-408; R. Pesch, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13.* Düsseldorf 1968.

1. Metodología

a) Como vimos al principio, desde Johannes Weiß se plantea cada vez con mayor interés la cuestión de hasta qué punto el mensaje del Jesús histórico anunció la proximidad del fin del mundo y el reino de Dios. Desde entonces quiere saberse si es tan central esta esperanza inminente para el conjunto de su predicación y, por consiguiente, en qué medida tiene que ver con el Jesús histórico una fe que no quiere ser esperanza inminente de lo escatológico. Por tanto, aquí ya no se trata de la cuestión relativamente clara de si en la concepción que del mundo tenía Jesús y en su imagen del futuro se contenían errores. Se trata más bien de aproximarse al carácter fundamental de este mensaje en cuanto tal. ¿Constituye su verdadero núcleo la esperanza escatológica inminente? ¿Sigue significando algo este mensaje, si se prescinde de esa esperanza?

Fijándose un poco, en esta cuestión están implicados dos niveles distintos, cuya confusión destruye continuamente todo el debate. Es decir, por una parte, tenemos que vérnoslas con un problema histórico, o sea, con una cuestión de exégesis de textos: ¿Qué puede sacarle al Nuevo Testamento sobre la materia el historiador? ¿Qué nos dicen las fuentes sobre cómo se predicó entonces de hecho? ¿Cuáles son los estadios más antiguos que pueden detectarse y qué desarrollos se han dado? El historiador (en este caso el exegeta) se interesa por la cuestión del entonces. Quiere llegar a saber, y debe intentarlo, con el mayor detalle posible «cómo fueron las cosas». Pero es totalmente distinta la cuestión sobre lo que ese hallazgo del pasado significa para el hombre creyente de hoy o que busca y se interesa por la fe. La cuestión de cómo asimilar eso, la cuestión de cómo trasponerlo a la actualidad tiene que separarse con toda nitidez de los datos que se llegaron a detectar.

Esta última cuestión ya no se puede realmente contestar con los métodos históricos, sino que requiere un instrumental metodológico totalmente distinto, teniendo que adoptar frente a ella una postura mental también distinta.

Ya el mismo hecho de presuponer que un texto de entonces sigue diciendo algo válido hoy y que se puede abrir hacia el presente mediante una trasposición, el presuponer tal cosa sobrepasa radicalmente los puntos de partida del método histórico. Esa extralimitación se da aquí por ambas partes. La extralimitación se da, por un lado, por parte de la teología, que se siente siempre inclinada a corregir los datos de origen con vistas al resultado. Pero el exceso se da igualmente por parte de la exégesis, que quiere llevar a cabo la transformación cara al presente y es entonces cuando pide para sí la competencia del exegeta en orden a un trabajo que así no se puede realizar. Y no es raro tampoco que entonces se estilice demasiado el diagnóstico histórico por adelantado en orden a la trasposición que se pretende hacer.

Por supuesto que hay que conceder que el método histórico químicamente puro, el mero examen de la realidad de entonces, es algo irrealizable respecto de textos, cuyo contenido abarca hasta lo profundo de las cuestiones humanas fundamentales. Los conceptos que se emplean hacen necesariamente desempeñar un papel al bagaje que ya posee el exegeta, el cual no puede comprender absolutamente nada sin la ayuda de un entender que le sirva de soporte y en el cual echa en la balanza la propia visión de la realidad. Por ejemplo, la cuestión de qué quiso decir Jesús en realidad con la cercanía del reino, exige que se sepa lo que significa tanto «cercanía» como «reino». El concepto que de eso se tenga no se va a poder separar totalmente de las adherencias que en uno tenga. Al historiador le resulta de todo punto imposible decidir, si lo que Jesús dijo a este propósito fue verdadero o falso. Lo que el historiador busca es interpretar acertadamente los textos, pero el llegar a la verdad como tal no se encuentra al alcance de su método.

Para nuestro tema puede resultar beneficioso el analizar algo más en detalle la problemática de esta cuestión —verdad de la espera del reino— para comprender algo más concretamente los límites metodológicos del quehacer científico puro. Es decir, la

cuestión de si se toma como verdadero lo que se dice sobre la proximidad del reino, esa cuestión depende de lo que se entienda en definitiva por realidad, depende de lo que un hombre tenga por real y de su misma situación interna en la realidad. Por ejemplo, el decir que la esperanza cristiana había sido un engaño, era una opinión totalmente absurda para la mayor parte de la gente en Europa hace 200 años. Por supuesto que se hizo tal juicio, pero para la mayoría fue algo sin contenido ni importancia, puesto que lo cristiano seguía estando presente como realidad palpable: el mensaje probaba continuamente su propia realidad, lo cristiano era realidad por la que se podía vivir y morir. La alegría que brotaba de esa certeza en medio de muchas dificultades se expresa en la radiante belleza de las iglesias barrocas y de la música del mismo género. Hoy nos encontramos ni más ni menos que ante el fenómeno contrario. Decir hoy que lo cristiano es una realidad que sirve de soporte al mundo, es para el hombre corriente una afirmación gratuita. Para muchos lo cristiano no es otra cosa que una avalancha de palabras piadosas, que únicamente creen los ingenuos, tomándolas como un sustitutivo de la realidad. Esta o aquella postura hace que el texto se oiga de modo totalmente distinto. Lo oído representa siempre también al mismo oyente y no sólo lo que éste tiene frente a sí.

b) Para la valoración de la forma de conocimiento de que tratamos puede ser importante una segunda observación metodológica. Durante los últimos 150 años se ha considerado como el ideal del conocimiento el propio de las ciencias de la naturaleza, el cual se impone por la posibilidad de comprobación y por su aplicación técnica, lo que lo hace seguro y útil. El método histórico-crítico intenta aplicar al terreno histórico en la mayor medida posible las formas cognoscitivas de las ciencias naturales, intentando alcanzar una seguridad semejante a la que se da en aquéllas. Esto se ha conseguido en una parte no despreciable, por ejemplo, en lo referente a hallazgos arqueológicos, desciframiento de escrituras, datación de documentos, comprobación de falsificaciones, sucesión de acontecimientos. Pero el método mencionado tropieza con unos límites en la medida en que tienen que interpretarse textos con un contenido lleno de exigencias, sencillamente

porque no es posible un modo de actuar semejante, siendo ilusión completa el prescindir del observador, cosa posible en las ciencias de la naturaleza, mas no aquí. Pero de hecho los resultados histórico-exegéticos se toman todavía generalmente según un modelo propio de las ciencias naturales, cuando hay que mirarlos realmente según un modelo histórico.

¿Qué significa esto? No hay ninguna duda de que los conocimientos propios de las ciencias naturales están vinculados en su origen y desarrollo a determinados presupuestos históricos e intelectuales. El hecho de que fueran los griegos quienes inventaran la geometría euclidiana, mientras que la no euclidiana tomó cuerpo solo en el siglo XIX, depende de las respectivas posturas fundamentales en el terreno de lo intelectual, posturas que dominaban aquí y allá y que abrían la mirada para una cosa, mientras que la cerraban para otra. Pero una vez que se llegó a tales resultados, se independizan fundamentalmente de la imagen que entonces se tenía del mundo y de los mismos condicionamientos históricos que llevaron al invento. No se necesita, por ejemplo, ser un pitagórico para comprender y aplicar una doctrina pitagórica. Los resultados borran sus presupuestos históricos y conforman todos la base segura de un saber siempre creciente, en el que la suma de los datos ciertos va creciendo continuamente desde Pitágoras hasta Einstein, y forma un todo intelectual independiente a disposición de la investigación en el terreno de las ciencias naturales. La historia en la que se configura el pensamiento que sea, no pertenece al núcleo del pensamiento mismo. Por lo que al pensamiento respecta no es historia sino únicamente prehistoria. El que se dedica a las ciencias naturales no la necesita.

En la práctica y con mucha frecuencia se opera con los conocimientos exegéticos ni más ni menos que conforme a este modelo ahistórico de las ciencias naturales, como si se tratara de una suma de resultados fijos, un saber adquirido de una vez para siempre, que hubiera dejado tras sí la propia historia como prehistoria y del que se pudiera disponer como se hace con unidades de medidas. Pero las medidas de lo espiritual son diferentes de las de lo corporal. Considerar a aquéllas como adquisiciones desprovistas de historia, significa no tener idea de lo que son. Cualquiera que ana-

lice la exégesis a lo largo de un siglo, se dará cuenta de que en ella se refleja toda la historia del mundo del espíritu en esa época. En seguida verá que el observador no tiene otra posibilidad de hablar de lo observado sino haciéndolo de sí mismo, y que sólo gracias a ese cambio de dirección analítica es como se manifiesta el contenido mismo. Esto no quiere decir, por supuesto, que aquí no se conozca, en definitiva, nada. Lo que ocurre es que este tipo de conocimiento es parecido —no igual, pero se puede comparar— al conocimiento que se da en filosofía. Su «resultado» histórico no es una suma catalogable de fórmulas, sino una serie de adentramientos hacia la profundidad del ser, según lo permiten las posibilidades de una época. La historia en la que se consiguió eso, no es prehistoria, sino que sigue siendo historia. Platón, Aristóteles, Tomás no se convertirán en «prehistoria» por más que progrese el filosofar, sino que se mantienen en su condición de figuras originarias de un progreso continuo en dirección al fundamento mismo de las cosas. En lo originario de su figura de pensadores se refleja un aspecto de lo real, una cara del ser. Ninguno de los que hemos nombrado es la filosofía ni el filósofo como tal. En la rica expresividad de la historia toda y en el conjunto de su perspectiva crítica sale a flote la verdad, lo que posibilita, al mismo tiempo, conocimientos nuevos.

Algo parecido puede decirse tratándose de la explicación de un texto tan fundamental como la Biblia. Tampoco aquí, ni siquiera en lo central, se da un resultado total y absolutamente seguro. Y la exégesis pasada jamás se convierte en prehistoria, si de verdad se ocupó del texto en profundidad. Por desgracia, la autocrítica de la razón histórica sigue estando en pañales. Con todo, ya sabemos con absoluta certeza que el tipo de conocimiento propio de las ciencias de la naturaleza sólo por equivocación puede aplicarse al ámbito de que hablamos. Ya no nos cabe duda de que únicamente escuchando la historia toda de la exégesis es como se puede llegar a esa purificación crítica exigida por el presente, purificación que promete el encuentro verdadero con el texto.

2. Importancia del anuncio del reino de Dios por parte de Jesús

La expresión «reino de Dios» (o «reino de los cielos»: βασιλεία τοῦ θεοῦ, βασιλεία τῶν οὐρανῶν) se nos muestra como la auténtica palabra clave de la predicación de Jesús según el Nuevo Testamento. Es muy expresiva la estadística: en el Nuevo Testamento el término se emplea en total 122 veces, de ellas 99 pertenecen a los tres sinópticos, los cuales en 90 ocasiones lo ponen en boca de Jesús. Se ve claro que el término tuvo una importancia fundamental en la tradición referente a Jesús, pero perdió terreno rápidamente en la predicación pospascual. Tanto por el número como por el contenido se ve que pasó a segundo plano. Puede decirse que mientras que la predicación de Jesús giró alrededor de la idea del reino de Dios, la predicación apostólica pospascual se centra en la cristología.

Este desplazamiento históricamente claro (muestra, por otra parte, de la fidelidad a las palabras de Jesús) puede tomarse, sin duda, como signo de ruptura entre la predicación prepascual y pospascual y hasta como expresión de degradación. Pero también puede preguntarse, si no es precisamente ese cambio en la palabra clave de la predicación el modo de que se mantenga el mismo tema en medio de condicionamientos distintos. Al menos para la primitiva generación cristiana fue precisamente la formación de la cristología la expresión de su fidelidad no sólo a la persona, sino también a la palabra y obra de Jesús. El hecho de que la primitiva comunidad conservara el término en su forma primitiva a lo largo de la tradición evangélica, eso quiere decir que tal palabra seguía siendo para ella acual y se podía continuar escuchando, sin que ello representara una ruptura con el cristianismo tal y como se vivía. Por este ejemplo se ve ya lo difícil que resulta la actualización de lo histórico. Lo que al lector de hoy tiene que parecerle necesariamente un cambio fundamental, se ve que no lo era en la fe y en la vida de entonces. Pero si, de hecho, la cristología fuera la continuación natural del tema «reino de Dios», esto indica naturalmente algo sobre el contenido primitivo de esta palabra y sobre la tensión espiritual que se ocultaba en ella. Quiere decir que ese

desplazamiento del término nos ayudará a descubrir algo de la relación existente respecto del tiempo y la realidad.

Hay que mencionar otro dato terminológico. Mateo dice reino de los cielos, mientras que Marcos y Lucas escriben reino de Dios. Las dos cosas significan lo mismo. Tras la terminología de Mateo está la regla judía de que no se deben emplear ni el nombre de Dios, ni siquiera el concepto «Dios» por respecto a la grandeza del término. Sólo se puede hablar de ello mediante circunloquios. Es decir, aquí «cielo» no hace más que sustituir a «Dios». Esto es importante, porque se ve que Mateo, lo mismo que Marcos y Lucas, no hablan primariamente de algo del más allá. No se trata del más allá, sino de Dios que es quien actúa. Se confirma esta observación, si aceptamos que el término normalmente traducido por «reino» (βασιλεία) no representa para la mentalidad judía un lugar, sino que se refiere a una realidad activa, pudiéndose traducir por «señorío, mando», etc. O sea, que el término «reino de Dios» está remitiendo al dominio de Dios, al poder viviente de Dios sobre el mundo; tanto es así que para J. Jeremias *(Teología del Nuevo Testamento* I 126) el anuncio «el reino de Dios está cerca» puede traducirse exactamente por «Dios está cerca». Al echar mano de ese término Jesús no habla primariamente de algo que esté en el cielo, sino de algo que Dios está haciendo y va a hacer aquí en la tierra.

El fijarnos en el sentido del lenguaje nos ha llevado ya de una manera directa al significado del contenido mismo. Para ser fieles a este contenido tenemos que mencionar que Jesús está situado con todo su mensaje en una tradición previa tanto de lenguaje como de pensamiento y en una historia de fe y oración. Lo nuevo de Jesús consiste en cómo toma, desarrolla y transforma esta tradición. La fe de Israel, en cuanto podemos conocerla hoy, se caracterizó desde el principio por el hecho de la promesa y, en consecuencia, por la tensión que conlleva la esperanza. Esta esperanza cristaliza en el desarrollo que se ve en los escritos del Antiguo Testamento, los cuales sufrieron diversas transformaciones. De eso no podemos hablar aquí sino de un modo resumido. A partir de la teología davídica de palacio, tal y como la conocemos de una manera central en la figura del profeta Natán, se llegó a la esperanza

de la duración eterna del reino de David, desembocando ésta a su vez en la esperanza mesiánica, que aguardaba al rey de la casa de David, que realizará el reino consumado de Israel. Se ve que surge continuamente una imagen de futuro, cuyas esperanzas están fuertemente influenciadas por las inspiraciones políticas de la idea del reino davídico.

Las ásperas controversias de los grandes profetas con la casa reinante favorecieron una trascendencia acentuada de la esperanza: ésta se fija en muchas ocasiones en la directa intervención del mismo Dios, en el señorío directo de Dios sobre el mundo. Descendiendo a detalles, se descubren también concepciones diversas sobre la mediación que interviene en ese señorío: en Daniel se trata del hijo del hombre, en el Deuteroisaías es la figura del siervo de Yahveh, en Zacarías aparece la doctrina de los dos mesías: el sacerdotal y el real.

Más detallado es todavía el panorama que ofrece el llamado judaísmo primitivo. Normalmente se distinguen dos tipos principales de esperanza: la rabínica y la apocalíptica, las cuales se presentan en toda una serie de variantes, que se entrecruzan entre sí (cf. Schnackenburg 23-47). El tipo rabínico sabe que Dios es siempre señor del mundo y que lo rige, pero espera que Dios salga un día de su ocultamiento, mostrando a las claras su poder. Esto es lo que llevó a la distinción de los dos eones. Como parte de este eón se consideran todavía los días del mesías, el reino mesiánico intermedio, que representa el paso al eón futuro. Aquí es donde enlaza el tipo celota, que pretende acelerar la llegada de este reino con medios políticos, politizando la escatología e interpretando la esperanza de Israel esencialmente como programa político. Otra forma distinta de realizar la esperanza es la que se da en aquellos rabinos que creen que se puede acelerar la llegada de la redención —los días del mesías— mediante la penitencia, el cumplimiento de los mandamientos y las obras de misericordia (Schnackenburg 37). Es muy significativa al respecto una palabra de Rabbi Jochanan († el 279): «Dios dijo a los israelitas: Puesto que para el final he fijado un plazo concreto, en el cual ha de llegar, hagan penitencia o no, llegará en el tiempo fijado; pero si hacen penitencia, aunque no sea más que un día, haré que llegue incluso (antes y)

fuera del plazo fijado, como dice Sal 95,7: hoy, si escucharais mi voz» (Schnackenburg 38). A diferencia de lo expuesto hasta ahora, la esperanza apocalíptica relata con fuerza la diferencia radical de los dos eones. La apocalíptica se desarrolla como expresión de la esperanza en situaciones minoritarias desesperadas, pero se entremezcla en casos concretos con los demás tipos de esperanza.

En este variado complejo se sitúa la predicación de Jesús. Lo nuevo que él ofrece no consiste tanto en ideas desconocidas sino en la plenitud de poder que caracteriza su misión, poder con el que separa el trigo de la paja. Está claro que las características davídico-dinásticas, que se mantienen y aparecen en la línea de los celotes, no tienen sitio ninguno en su mensaje. Por ejemplo, él nunca se calificó directamente de mesías. La primera vez que aparece el título de Mesías (Cristo) es en el letrero de la cruz, convirtiéndose en punto de partida de la profesión cristiana. Pero es indudable que a causa del catalizador de la cruz este título recibió un sentido totalmente nuevo (cf. F. Hahn 133-279, especialmente 193-218; Ratzinger, *Introducción al cristianismo* 175ss). Tanto más claro resulta, pues, que Jesús se encuentra en la línea de la esperanza profética. Eso se ve, por una parte, en el hecho de que el reino de Dios se promete a los pobres, precisamente a ellos, en el amplio sentido de la palabra (cf., ante todo, J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I 134-38). Esa claridad viene también, y no en menor medida, de que Jesús pone el reino en un contexto indisoluble de penitencia. Marcos lo ha expresado muy bien en el sumario del mensaje de Jesús, tal y como lo pone al comienzo del camino y actividad de Jesús: «Se ha cumplido el tiempo. El reino de Dios está cerca; convertíos (hacer penitencia: μετανοεῖτε) y creed al evangelio» (Mc 1,15).

Este contexto se manifiesta de modo especialmente claro en toda su trascendencia en una serie de textos muy antigua, que explica la misión de Jesús remitiendo a la figura del profeta Jonás (Mt 12,38-42; Lc 11,29s; Mt 16,4). Un grupo de escrituristas y fariseos le pidieron a Jesús un signo, a lo que éste respondió diciendo que a esta generación no se le dará otro signo que el de Jonás. No hay duda de que ni en la antigua tradición estaba totalmente claro lo que se quería decir exactamente. El texto de

Mateo (12,38-42) lo toma como indicio de la muerte y resurrección de Jesús, destino que se encuentra prefigurado en lo ocurrido a Jonás, que estuvo tres días y tres noches en el vientre del cetáceo, dirigiéndose luego a predicar la penitencia en Nínive. En Lucas, por el contrario, es la generación de Jesús la que directamente es comparada con los ninivitas, generación que no recibió otro signo que el del profeta mismo y su predicación de la penitencia. Hay muchas razones para pensar que es esto último lo verdaderamente primitivo.

Como quiera que sea, las dos vertientes de la tradición tienen dos cosas *en común*: *el signo de Jesús es él mismo, encontrándose* igualmente en el ofrecimiento que supone su mensaje. Pero este mensaje es llamada a la penitencia bajo el ahora de la salvación y el juicio. Analizando el signo de Jonás, es precisamente este contexto de penitencia y gracia, de penitencia y escatología, lo que resalta. De suyo Nínive había perdido la oportunidad de su salvación, habiendo merecido la destrucción. La gracia inesperada e inmerecida que se hace a la ciudad pecadora consiste en que se le envía el profeta en medio del olvido de Dios en que había caído. El profeta le expone la catástrofe que se le avecina y la oportunidad de penitencia que se le ofrece. Y ocurre lo que no se esperaba: la ciudad hace penitencia. También ocurre lo que era más inesperado todavía y lo que no se merecía: el perdón otorgado a la ciudad, lo que es un escándalo para el profeta, el cual protesta por ello. Es la penitencia misma la que aquí aparece como gracia. Su condición de tal radica, por una parte, en que es ofrecida y, por otra, en que se la acepta. En este entretejido se presenta la predicación de Jesús, predicación que con autoridad llama a penitencia en cuanto gracia, dirigiéndose, por tanto, precisamente a los pecadores, siendo ellos ni más ni menos quienes la entienden.

A la situación expuesta corresponde el hecho de que el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios lleva la impronta de un *ahora* y no de un *allí* ni *después*. El terreno en que se mueve ese mensaje no son especulaciones sobre espacio y tiempo. Su centro lo ocupa la persona de Jesús, sus categorías son, en indisoluble unidad, gracia y penitencia, gracia y conducta moral *(ethos)*. Lo que importa es precisamente esta interrelación. Pero a la exégesis actual le re-

sulta muy difícil por su prehistoria entender esto. Con el fin de hacerse una idea de la multitud de las interpretaciones y de la amplitud del problema, vamos a exponer una tras otra dos explicaciones, que puedan ayudar a formarse esa idea. Las dos se escribieron con poca diferencia en el tiempo, pero han adoptado posturas totalmente contrapuestas sobre el sentido del texto.

J. Schmid: «El hecho de que Jesús haga depender la entrada en el reino de Dios del cumplimiento de la divina voluntad y de una determinada posición y merecimientos por parte del hombre *en cuanto individuo*, da a su doctrina un carácter individualista... y expresamente moral... Jesús habla expresamente de supuestos religiosos y morales para la entrada en el reino... En el día del juicio serán las obras de amor que el hombre haya realizado o haya omitido, las que decidirán si entrará en el reino o será excluido de él, para caer en la perdición eterna» *(El Evangelio según san Marcos*, Herder, Barcelona 1973, 55s). K.L. Schmidt escribe, por el contrario: «El reino de Dios está más allá de la ética. Quien se orienta por la ética, piensa consecuentemente en el individuo. Pero para Jesús y sus apóstoles no es el individuo como individuo el que se encuentra bajo la promesa, sino únicamente la comunidad, siendo en su condición de miembro de ésta como el individuo alcanza la salvación... Hay que retener en toda su negatividad el negativo que dice que el reino de Dios no es otra cosa que un milagro. Este negativo... es lo más positivo que se pueda decir» (ThWNT 1,587-588).

La comparación de estas dos explicaciones puede ser sumamente provechosa para la comprensión del texto. Lo primero que se ve es que el resultado de la exégesis depende mucho del modo de preguntar y que refleja mucho también al mismo interrogador. Por otra parte, resulta claro que las dos explicaciones descubren algo que se encuentra en el texto, pero que ninguna de las dos abarca el todo. Para conseguirlo habría que entretejer ambas explicaciones, por decirlo de alguna manera. Con K.L. Schmidt (y, por supuesto, que no contra J. Schmid) tendremos que decir que Jesús se contrapone a una justicia que intenta conseguir ella misma el reino de Dios (por medios políticos o morales). A esa justicia hecha a la propia medida le contrapone Jesús una redención que

es totalmente regalo y ante la cual el hombre no tiene que hacer sino recibir (cf. Mt 20,1-16; Lc 18,9-14; 17,7-10; 15,11-32; 15,1-10; 7,36-50; Mc 4,26-29). Pero tendremos que mantener igualmente que el reino de Dios se expresa en categorías morales (cf. Mt 10,16; 19,17; 7,21-33; 25,31-40).

El contexto a que nos venimos refiriendo aparece algo cambiado y, al mismo tiempo, profundizado en las bienaventuranzas del sermón de la montaña. En él desempeñan también un papel definitivo categorías morales, puesto que los pobres, los últimos, los titulares del reino y, por tanto, los primeros, son presentados concretamente como los misericordiosos, los que tienen hambre de justicia, como los que ejercitan la caridad, son limpios de corazón, pacificadores y se exponen a la persecución por causa de la justicia. Aquí la gracia aparece como el cambio que introduce Dios en el orden desordenado de este mundo, como la subversión del mundo por Dios, subversión que abarca a los que ya estaban convertidos y contrapuestos al mundo. Aquí la moral se toma como la locura de hacerse pobre, el salirse de las reglas de rendimiento del mundo, el encaminarse a la pobreza de Dios, abriéndose así para la riqueza que él da. Con estas contraposiciones se relacionan otra serie de cosas características para el reino de Dios en la predicación de Jesús: este reino aparece bajo el signo de la alegría, de lo festivo y de lo bello y también bajo las imágenes de la impotencia (por una parte, las parábolas de boda y banquete; por otra, parábolas de pobreza: mostaza, levadura, red llena de peces buenos y malos, campo con trigo y cizaña). Esta paradoja es lo que más excluye cualquier explicación escatológica a corto plazo. Con esa paradoja Jesús se sale tanto del esquema apocalíptico como del rabínico. Su nueva imagen del reino es la victoria de Dios en la figura de lo falto de aparatosidad, en la pasión.

Todo esto nos lleva con lógica implacable al punto de partida, al tipo de Jonás. Jesús no anunció ninguna cristología explícita. Pero las líneas de su predicación están remitiendo a él como el signo escatológico de Dios, están apuntando a su suerte como el ahora de Dios. La persona misma de Jesús se encuentra en el fondo de lo que dice sobre el reino de Dios. Lc 17,20s es un texto para el que no hay una exégesis segura, pero que a la vista de la

conciencia que de sí tenía Jesús, conciencia que se ve por todas partes, se puede considerar como un buen indicio del sentido a que se encamina todo. Los fariseos le preguntaron que cuándo llegaría el reino de Dios. Jesús respondió: «El reino de Dios no viene de modo que se le pueda observar (μετὰ παρατηρήσεως); ni se dirá: "Míralo aquí" o "allí". Porque mirad: el reino de Dios ya está en medio de vosotros (ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν).» La sentencia es enormemente difícil de traducir, de modo que cualquier versión es ya explicación. Pero precisamente por eso hay que decir que el texto refleja el claroscuro de todo el mensaje de Jesús sobre el reino. Ese mensaje como totalidad escapa al mero mirar, «observar», y sus «traducciones» son siempre explicaciones. El término «observar», empleado en nuestro versículo, nos es conocido en la antigüedad a través de la terminología médica en el sentido de la observación de síntomas. También aparece en el terreno de la auscultación del futuro mediante la observación, como se daba, por ejemplo, en la astrología y en el culto gentil. Así que a ese modo de observación no se abre el misterio del reino. Su venida exige otro modo de mirar.

¿De qué naturaleza? En la historia de la exégesis se pueden distinguir tres tipos de explicaciones dadas al texto. Confrontándolas unas con otras se vuelve a ver que toda respuesta refleja inevitablemente al mismo que pregunta. Al primer tipo lo podríamos llamar el «idealista». Estuvo dominando prácticamente desde Orígenes hasta comienzos de este siglo y se presentaba, por supuesto, con los sentidos más diferentes. El «entre vosotros» se traduce por «*en vosotros*», lo que puede ser acertado desde el punto de vista meramente lingüístico. Entonces el texto diría: el reino de Dios no está fuera, se encuentra dentro; su lugar es la interioridad del hombre y es allí donde hay que buscarlo; se muestra sólo dirigiéndose hacia dentro. Pero habrá que preguntarse si se puede aceptar que Jesús haya formulado esa apoteosis de la interioridad. Porque no se olvide que tenemos palabras suyas como éstas: «Vosotros que sois malos...» (Mt 7,11 par), palabras en las que se ve con toda claridad su realismo respecto del hombre, es decir, que sabe que «únicamente Dios es bueno» (Mc 10,18).

Así que desde finales del siglo pasado y comienzos de éste se

ha ido imponiendo cada vez más un segundo tipo de exégesis, al cual lo podríamos llamar el escatológico. El convencimiento fundamental de que Jesús pensó total y absolutamente que el final estaba a la puerta, que esperó el reino como un acontecimiento que acabaría radicalmente con lo existente en el futuro inmediato, ese convencimiento es el que se aplica precisamente a nuestro texto. La consecuencia que se saca es ésta: Jesús contrapone aquí el reino observable, el que viene lentamente, y el que irrumpe de repente. En este caso la traducción sería ésta: el reino de Dios estará repentinamente entre vosotros (así recientemente Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I 125). Pero esta contraposición es, en realidad, demasiado superficial; la observación se elimina sólo por la idea de rapidez, mas el reino sigue considerándose como realidad meramente externa. Hay que notar, ante todo, que en el texto no se dice nada de «repentinamente».

Hoy, por tanto, va ocupando cada vez màs el prìmer plano una tercera explicación, que podemos llamar cristológica, debiendo incluir la pneumatología en la cristología. Jesús habla en presente, el reino de Dios no es observable, estando precisamente entre aquellos a los que habla. El reino se encuentra entre ellos, en él mismo. «Jesús en persona es el "misterio del reino de Dios dado" por Dios a los discípulos» (F. Mußner, *Praesentia salutis* 95). El futuro es hoy en él. El reino de Dios se encuentra en él, pero de tal modo que puede pasar inadvertido, fuera del alcance de la observación, que intenta medir síntomas o hacer cálculos con las constelaciones. Jesús es, como dijo bellamente Orígenes, la αὐτοβασιλεία, el reino en persona (cf. ThWNT 1,591). La palabra que acabamos de citar coincide con otra todavía más clara que habla del reino en presente y se lee en Mateo y Lucas: «Si yo arrojo los demonios por el dedo de Dios, es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11,20). Este versículo profundiza la cita anterior, aclarándola a partir de la lógica interna del Evangelio mismo. Jesús es el reino no meramente en su presencia física, sino mediante la irradiación del Espíritu Santo, que sale de él. Gracias a su actividad pneumática, que rompe la esclavitud del hombre bajo los demonios, es como se hace realidad el reino de Dios y Dios mismo se hace con el señorío sobre el mundo. Recordemos que reino de

Dios es acontecimiento, no espacio. La actividad de Jesús, su palabra, su pasión rompe el dominio de la alienación que pesa sobre el hombre y lo libera, es decir, establece el señorío de Dios. El *es* reino de Dios, porque el espíritu de Dios obra en el mundo por él.

En lo dicho se encuentra el fundamento de la unidad interna entre el mensaje prepascual y pospascual. El resucitado es la fuente del espíritu para el mundo. El tema del reino se convierte en cristología, porque el Espíritu viene de Cristo, siendo el Espíritu el señorío de Dios.

3. La proximidad de la parusía

No cabe duda de que en el Nuevo Testamento se encuentran indicios indiscutibles de que el fin del mundo se esperaba para muy pronto. ¿A qué se deben esos indicios? ¿Se remontan a Jesús? ¿Están remitiendo al núcleo mismo de su mensaje? Así es como piensa, al menos, la «escatología consecuente» desde Weiß y Schweitzer. A ellos se debe un modo de exégesis del Nuevo Testamento que ha dado lugar a la formación de un canon de desarrollo sumamente claro y que ofrece una orientación transparente para la sucesión de los estadios primitivos del mensaje cristiano. Este canon dice lo siguiente: Cuanto más acentúe un texto la escatología cercana, tanto más antiguo es. Cuando Mateo y Lucas hablan en parábolas del «retraso de la llegada» del señor o del esposo (χρονίζει μου ὁ κύριος: Mt 24,48; Lc 12,45; cf. Mt 25,5), es la Iglesia expectante la que introduce en palabras antiguas de Jesús su experiencia del «retraso» de la parusía. En la 2Pe a la acuciante pregunta: «¿Dónde está la promesa de su parusía?» (3,4), se le contrapone Sal 90 (89), 4: Mil años son para el señor como *un* día. Este hecho hace ver con la mayor claridad en qué medida una época tardía tiene que buscar un equilibrio entre proximidad y lejanía, debiendo preocuparse de explicar teológicamente la demora de la esperada parusía.

Los ejemplos mencionados son muy a propósito. Muestran el esfuerzo de la cristiandad respecto de la forma de su esperanza, dejando entrever los desengaños a los que había de dar una res-

puesta. A pesar de todo es dudoso que de ello se pueda deducir un canon general en cuanto a la datación de textos, conforme al cual lo primero habría sido la escatología radical inmediata, que luego se fue recortando poco a poco hasta llegar al Evangelio de Juan, en el que Bultmann dice que se ha anulado la escatología temporal como tal en favor de una de tipo existencial. Aquí ya temporalmente hablando no se espera nada más (debiéndose exclusivamente a la redacción eclesiástica el que se volviera a introducir una doctrina de los novísimos); lo escatológico se habría convertido de temporal en algo personal, en una categoría existencial. Bultmann piensa que con este paso de tiempo a existencia se ha alcanzado lo peculiarmente cristiano y al cristianismo joánico lo considera como la única explicación válida de lo cristiano. Y por supuesto que ni siquiera duda de que Juan entendió a Jesús mejor que el mismo Jesús. Le resulta claro que Juan desmitologizó una profecía judía embebida de escatología inmediata hasta llegar a descubrir su profundidad existencial. Lo dicho plantea, de hecho, cuestiones fundamentales metodológicas de importancia: ¿Puede acontecer que una exégesis posterior sepa más de lo originario que relatos más antiguos? ¿Es posible que una comprensión e interpretación originaria llegue más al fondo de los hechos que una mera reconstrucción histórica? Pero estas cuestiones en Bultmann se encuentran tapadas por el esquema de evolución, el cual hace que sólo lentamente vayan surgiendo de la escatología próxima ideas más profundas.

Pero la regla mencionada se ha visto agrietada por trabajos precisamente de la escuela bultmanniana. H. Conzelmann ha demostrado que en uno de los tres sinópticos, Lucas, se halla ya una concepción sin escatología cercana. Para él Cristo no es fin, sino centro del tiempo. El camino no lleva inmediatamente a la parusía, sino a la iglesia de los gentiles, la cual, en su condición de amplio espacio de lo que ha de venir, representa el horizonte de su Evangelio. E. Grässer resume el resultado a que llega Conzelmann en esta fórmula: «Es decir, Lucas califica el presente no como situación de tránsito, sino como algo permanente» (183). Por lo que respecta a Mateo, que quizás se escribiera por el mismo tiempo que Lucas (o quizás algo más tarde), Grässer ha mostrado clara-

mente que la escatología próxima se presenta sin recortes y hasta más acentuada que en Marcos (sobre la datación: W.G. Kümmel, *Einleitung in das NT*, [17]1973, 89s 119s; un ataque total a las dataciones a que me estoy refiriendo puede verse en J.A.T. Robinson, *Redating the New Testament*, Londres 1975). Grässer dice al respecto: «Mateo sigue aferrado a la espera inmediata... El enigma de Mateo para nosotros es como, escribiendo después del 70, puede conciliar eso con los acontecimientos históricos reales» (217s).

De cuanto queda expuesto se deduce algo fundamental: por lo que respecta a la esperanza de escatología inmediata no se da un desarrollo rectilíneo. El tiempo se encargó, conforme a las circunstancias, de resaltar o frenar la tensión temporal. Una espera temporal exagerada puede deberse incluso en ciertos casos a rejudaización, pues el judaísmo del tiempo de Jesús está lleno de burdas esperanzas de escatología inmediata, esperanzas que en cuanto tales no pueden constituir lo específico de Jesús. El esquema de un desarrollo rectilíneo es irreal. El factor de la historia precedente no ofrece criterios claros en su apoyo. Cuanto se refiera a una escatología de inmediatez puede hasta ser lo tardío. Vamos a intentar profundizar esta idea echando mano del texto fundamental para nuestro problema de ahora, el discurso escatológico de Jesús en Mc 13 par. No nos interesa realizar una exégesis detallada, sino que la cuestión que nos planteamos es el indicador temporal con que se presenta el discurso sobre el «final».

Mt 24,15-22; Mc 13,14-20; Lc 21,20-23 describen la destrucción de Jerusalén. Una de las cosas específicas de la exposición lucana es que los tópicos apocalípticos se complementan con detalles concretos de la técnica que los romanos seguían para el cerco. Pero lo que especialmente hace Lucas es omitir la cita de Dan 12,11 (cf. 11,32; 9,27), que habla de la abominación de la desolación en el lugar santo, poniendo en su lugar la desolación de la ciudad, el encontrarse vacía. Además, siguiendo textos proféticos del antiguo testamento (Os 9,7; Jer 46,10; Dt 32,35), califica el acontecimiento como «días de venganza», cumplimiento de palabras de la Escritura. En realidad, lo que con ello se consigue es frenar el

sabor apocalíptico, el suceso se hace historia, encuadrándolo en la historia de la salvación.

Mt 24,22 y Mc 13,20 hablan, cosa que no hace Lucas, de lo terrible que será la angustia final. Mt 24,23s y Mc 13,21-23 ponen en guardia contra anuncios falsos de parusía, llamando la atención sobre falsos profetas y falsos milagros, cosa que tampoco tiene Lucas. Sólo Mt 24,26-28 se refiere expresamente a lo repentino de la «parusía del Hijo del hombre». De los Evangelios es únicamente Mateo el que conoce el término parusía. En Mt 24,29-31; Mc 13,24-27; Lc 21,25-28 a la predicación de la destrucción de Jerusalén sigue la mención sobre la vuelta del Hijo del hombre. Para nuestro problema la pregunta decisiva es ahora, cómo se consigue enlazar ambas partes, es decir, en qué sentido la destrucción de la ciudad santa, esperada para muy pronto, se relaciona temporalmente con la parusía. El modo de esta relación es característica para la diferente perspectiva de los tres evangelistas. Lucas lo hace mediante un versículo que le es propio, situado todavía en el marco de las predicciones sobre Jerusalén: «Caerán al filo de la espada y serán llevados cautivos a todas las naciones; Jerusalén será pisoteada por los gentiles (Zac 12,3; Sal 79,1; Is 63,18; Dan 9,26; 1Mac 3,45.51), hasta que los tiempos de los gentiles se cumplan (Dan 12,7; Tob 14,5)» (Lc 21,24). Con pocas palabras se abre aquí un amplio horizonte: el fin de Jerusalén no es el fin del mundo, sino el comienzo de una nueva etapa de la historia de la salvación. Introduce la diáspora de Israel, la época de los gentiles. Es la hora que acaba de sonar. El hoy no está señalando a la parusía, sino a la época de los gentiles, en la que, una vez destruida Jerusalén, la palabra se pone en camino hacia los pueblos. No se trata de «esperanza inmediata de parusía» de ninguna clase.

A diferencia de lo dicho, en Marcos parece haberse construido una relación temporal directa entre ambos acontecimientos, destrucción de Jerusalén y fin del mundo, pues aquí el enlace dice: «Pero en aquellos días, después de aquella tribulación...» Pero si se tiene en cuenta la técnica de Marcos en el redactar, entonces el asunto se ve que es más complicado. La fórmula «en aquellos días» es una especie de coletilla típica en la redacción, una fórmula que sirve para el enlazado de textos que han preexistido como

unidades independientes. *In illo tempore* no tiene que ver nada con un dato temporal, sino que pertenece al esquema tradicional. No dice nada sobre el contexto real de tiempo y contenido. Comparando los dos Evangelios, podemos comprobar que Lucas esboza una visión explícitamente histórica, en la que el tiempo de los paganos se presenta como el futuro abierto del mundo, mientras que Marcos se conforma con entrelazar de modo meramente técnico los fragmentos redaccionales, dejando abierto el verdadero modo de relación entre ellos.

De una forma distinta ha solucionado el problema Mateo. Él comienza con estas palabras: «Inmediatamente, después de la tribulación de aquellos días...» (v. 29). Aquí el enlace es realmente temporal. El esquemático *in illo tempore* del segundo evangelista se ha convertido en un «inmediatamente después», que parece que hace seguir formalmente los acontecimientos del fin del mundo a la destrucción de Jerusalén. Por supuesto que habrá que tener en cuenta que este «inmediatamente después» incorpora el tenor de los versículos precedentes, que contraponen a la espera previsible el carácter de imprevisible y súbito del acontecimiento. Así que el griego εὐθύς se habría de traducir por «de repente» más bien que por «inmediatamente después», teniendo que interpretar el sentido de la frase a partir de esta perspectiva. Pero siempre tiene uno la impresión de que la tribulación a causa de la destrucción de Jerusalén se relaciona temporalmente también con los acontecimientos del fin del mundo.

¿Qué decir sobre esta diferencia en la tradición sinóptica y sobre el problema que plantea? Tres cosas hay que decir, ante todo:

a) Lo primero es que el único Evangelio nos llega únicamente a través del cauce de los cuatro Evangelios (Juan también). La palabra de Jesús no se da más que como palabra oída, como recibida por la Iglesia. Esta palabra no puede entrar en la historia, si no es en cuanto que se la oye y, al oírla, se la asimila. Todo oír y, por consiguiente, toda trasmisión es insoslayablemente una explicación. Aclarando un aspecto, oscurece otro. Por eso tuvo razón la Iglesia en rechazar el intento de Taciano de hacer un único Evangelio. No hay intento literario que pueda ser *el* Evangelio mismo. A través de esa especie de tetralogía es como el Evangelio se pre-

senta y entrega de forma siempre nueva a la comprensión creyente.

b) Esto quiere decir que el Evangelio no existe frente a la Iglesia como «algo independiente» y cerrado en sí mismo. Ahí radica el error metodológico fundamental del intento consistente en reconstruir una *ipsissima vox Jesu,* que sería el criterio para juzgar tanto a la Iglesia como al Nuevo Testamento. Esta idea no tiene por qué desembocar en el escepticismo, aunque es verdad que limita la visión del conocimiento histórico. El convencimiento de que aquella reconstrucción no es posible, lo que significa es que el mensaje de Jesús nos resulta conocible también y precisamente a nosotros gracias al eco histórico que ese mensaje adquirió. Gracias a este eco se ven sus propias posibilidades, la riqueza de aspectos y matices que encierra. Ese eco dice más sobre la realidad que todas las reconstrucciones, cuyos criterios siempre permanecerán discutibles.

c) La idea más importante me parece ser ésta: en la literatura neotestamentaria queda abierta la diferencia entre esquema y realidad mucho más respecto de la cuestión aquí discutida. Incluso desde la perspectiva del mismo autor, la afirmación literaria es esquemática, no pudiendo relatar lo que ha de venir como lo haría con algo meramente pasado. El modo de aproximar esquema a realidad es diferente en los distintos autores, pero ninguno pretende una identidad entre ambos. La misma historia ya acontecida no se construye como contexto histórico-genético, sino que se ofrece en agrupaciones esquemáticas a base de entrelazados esquemáticos, porque la cuestión del exacto decurso temporal y de una cierta causalidad del desarrollo no interesa, sino que lo verdaderamente dominante es la unidad interna del asunto. Sobre todo y especialmente respecto de lo que ha de venir se ve claro que no se puede hablar de ello en una exposición cronológica sin fisuras, sino que hay que ponerlo todo bajo el interés dominante del contenido. Para relacionar las diversas capas del contenido se dispone de las técnicas clásicas de narración, sin que se pueda hacer historia con lo todavía no acontecido ni experimentado.

El hecho de que lo que empíricamente no se puede narrar tenga que relatarse aquí mediante los medios acostumbrados en la técnica narrativa, ese hecho pone en claro, al mismo tiempo, que el

carácter esquemático del enunciado no depende de una casual incapacidad de los evangelistas, que en sí misma sería superable. La diferencia entre esquema y contenido es esencial en este tema. No se puede superar de modo meramente literario, sino sólo haciendo que la progresiva realidad aclare ella misma la amplitud del esquema. Sólo por la superación histórica de la realidad se llena de contenido el esquema, saliendo a relucir tanto el significado como el contexto de los distintos aspectos. Ésta es la idea hermenéuticamente fundamental que aquí interesa: la historia posterior pertenece a la tensión del texto mismo. Esa historia no proporciona solamente comentarios posteriores, sino que en ella se revela la amplitud de la palabra misma, puesto que se manifiesta la realidad que antes no se veía. Por eso la explicación de estos textos sigue siendo esencialmente incompleta. A ello se debe el que Juan pueda penetrar auténticamente en la profundidad de la palabra una generación después, desvelando lo que quería decir de una manera más pura que lo hicieron los anteriores. Por eso lo que dice no es mera adaptación posterior, dada una situación nueva, sino que representa el caminar interno en compañía de la palabra. Así que, por la naturaleza misma de las cosas, la reconstrucción de un texto en su forma más antigua y la exégesis partiendo exclusivamente de esa reconstrucción, es algo equivocado.

La tensión abierta entre esquema y realidad está clamando por la realidad e introduce en el texto la historia siguiente. La palabra va adquiriendo su pleno sentido únicamente gracias a la incorporación de las experiencias históricas. Es sólo así como el esquema se va llenando de realidad. Se queda, por el contrario, en un vacío esquemático, si se pretendiera deducir el contenido exclusivamente a partir del texto reconstruido en su forma más primitiva. De esa manera el lector mismo es arrastrado a la aventura de la palabra, no pudiendo comprenderla sino como copartícipe y no como mero espectador.

Por supuesto que hay que resaltar también la otra parte. El espacio que continúa abierto para la realidad creciente, espacio que mantiene abierta con toda claridad la diferencia existente entre esquema y realidad, ese espacio, digo, no significa que la palabra como tal no tenga contenido y esté a merced del capricho, como

ocurre en las teologías que ponen la «situación» como fuente suprema de lo cristiano, convirtiéndola en su normativa. La senda de la verdadera asimilación de la palabra se mueve en la estrecha vereda existente entre arcaísmo y modernismo. Partiendo del Cristo crucificado y resucitado hay una dirección bien definida y lo suficientemente amplia como para poder incorporar toda la realidad, pero también lo bastante clara como para ponerle a ésta delante un criterio.

En cierto sentido hay que decir que la historia de la Iglesia continúa con lo que fundamentalmente ocurrió en la época de Jesús. Porque la diferencia entre esquema y realidad con la que nos las tenemos que ver, tiene su forma radical en la diferencia existente entre la palabra del Antiguo Testamento y la realidad histórica de Jesucristo. En las palabras del Antiguo Testamento, en las que se concretizó la experiencia de fe de Israel con la palabra de Dios, se da en esbozo previo la historia de Jesús, la palabra viviente de Dios en este mundo. Y únicamente a partir de esta palabra es como resulta teológicamente comprensible la figura de Jesús, a partir de ella es él explicado, gracias a lo cual puede asimilarse como «palabra» toda su existencia. Pero por mucho que la palabra explica a Jesús previamente, en definitiva, sólo gracias a la figura real del que vino es como resulta visible lo que se mantenía oscuro en la mera palabra, lo que de modo puramente histórico no se podría reconstruir a partir de aquella palabra. La tensión que se da entre la palabra antigua y la nueva realidad continúa siendo la forma fundamental de la fe cristiana. Sólo a través de esa tensión es como se puede llegar a conocer la oculta realidad de Dios. Esto hace ver claro por qué es absurdo el intento de llegar a determinar una cronología rectilínea de la desescatologización o de la reescatologización. Las experiencias de los hombres con la palabra y el tiempo no discurren de modo rectilíneo.

Pero lo dicho nos hace también comprensible en más profundidad el hecho de que tenga que haber diferencia en las tradiciones de los Evangelios, formando, no obstante, una unidad. Resulta claro definitivamente que la unidad de la fe no puede basarse en una reconstrucción de lo presumiblemente más antiguo. Donde esa unidad descansa es en la unidad del sujeto creyente que es

la Iglesia, sujeto que puede responder de las distintas experiencias con la única palabra, manteniéndolas vinculadas (cf. Comisión teológica internacional. *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus,* La unidad de la fe y el pluralismo teológico, Einsiedeln 1973, especialmente 17-29, 36-42).

Si nos preguntamos para finalizar, y con los presupuestos expuestos, qué queda de todo lo dicho hasta ahora, podemos resumir brevemente y decir: Jesús predicó el mensaje del reino de Dios sirviéndose de múltiples parábolas y presentando ese reino como una realidad presente y, al mismo tiempo, futura. Podemos afirmar que la Iglesia en formación era consciente de ser fiel a este mensaje de los comienzos, anunciando a Jesús como Cristo, como quien actúa en el Espíritu y, en consecuencia, como la forma actual del reino. Podemos afirmar que la cristiandad, mirando al resucitado, conocía una venida que ya había ocurrido. Estaba convencida de que anunciaba ya una mera teología de la esperanza. No vivía de un mero mirar al futuro, sino que podía llamar la atención sobre un ahora, puesto que la promesa se había convertido ya en presente. Por supuesto que precisamente este presente es esperanza, es un presente cargado de futuro.

Traducido al terreno del espíritu, todo esto significa que los creyentes conocían, por una parte, la alegría de Dios y, por otra, se encontraban sumergidos en la angustia de la violencia. Significa que sentían al Señor cerca, pero sabían igualmente que el Señor tiene su propio tiempo. Sabían que con su venida tiene que colmarse el tiempo concedido a los pueblos. Los creyentes mismos viven en esta edad de los pueblos, que es, al mismo tiempo, la época en que se oprime a Dios en este mundo y aquella en que el grano de trigo va dando fruto en todo el mundo. Todo esto quiere decir, por último, que la tensión entre esquema y realidad representa, entonces como ahora, el lugar en que se desenvuelve la existencia del cristiano.

§ 3. *Palabra y realidad en la perspectiva actual*

Sobre el apartado 1: H.U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie,* Colonia 1951; K. Barth, *Der Römerbrief,* Berna

1919, Munich [2]1922; F.M. Braun, *Neues Licht auf die Kirche,* Einsiedeln 1946; R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* I-III, Tubinga 1933, 1952, 1960 (trad. cast., *Creer y comprender,* t. 1 y 2, Studium, Madrid 1974; 1976); id., *Theologie des Neuen Testaments,* Tubinga 1953, [3]1958; id., *Geschichte und Eschatologie,* Tubinga 1958 (trad. cast., *Historia y escatología,* Studium, Madrid 1974; O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung,* Zurich [2]1948; id., *Heil als Geschichte,* Tubinga 1965; C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom,* Londres 1935 (trad. cast., *Las parábolas del reino,* Madrid 1974); id., *History and the Gospel,* Welwyn 1938; G. Greshake-G. Lohfink, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit,* Friburgo 1975, [2]1976; G. Hasenhüttl, *Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis,* Essen 1963; M. Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria,* Salamanca 1973; F. Holmström, *Das eschatologische Denken der Gegenwart,* Gütersloh 1936; G.E. Kafka-U. Matz, *Zur Kritik der Politischen Theologie,* Paderborn 1973; F. Kerstiens, *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens,* Maguncia 1970; H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung,* Einsiedeln 1957; J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt,* Maguncia 1968 (tr., *Teología del mundo,* Salamanca 1970); J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung,* Munich 1964 (trad. cast., *Teología de la esperanza,* Salamanca [2]1972); id., *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana,* Salamanca 1975; S. Wiedenhofer, *Politische Theologie,* Stuttgart 1976.

Sobre el apartado 2: H.U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte,* Einsiedeln [4]1959; id., *Zuerst Gottes Reich,* Einsiedeln 1966; J. Daniélou, *Christologie et eschatologie,* en: A. Grillmeier-H. Bacht, *Das Konzil vom Chalkedon* III, Wurzburgo 1954, 269-86; H. Schlier, *Das Ende der Zeit,* Friburgo 1971, especialmente 67-84.

La tensión existente entre palabra-esquema y realidad, que es, como vimos, la forma necesaria del discurso escatológico, esa tensión, repito, resulta soportable todo el tiempo que en la Iglesia se responda de la palabra, es decir, siempre que la Iglesia se mantenga intacta en su condición de medio que garantice la conexión entre palabra y realidad. Esa situación no se hará, pues, insoportable, por más que el contador de Geiger, que detecta la radiactividad escatológica, vibre en uno u otro sentido conforme a las trepidaciones de un siglo determinado. Pero esa tensión se hará problemática y hasta insoportable desde el momento mismo en que la Iglesia, como espacio de la palabra, deje de ser fiable o se quiebre, mucho más si es también la época la que se resquebraja, mostrando sus hendiduras. En ese caso la palabra totalmente desnuda

o pierde todo su significado o hay que volverla a relacionar con lo que entonces aparece como realidad. A esta situación es a la que ha llevado el ajetreo escatológico del siglo XX después del sueño de Blancanieves padecido en el XIX. En los distintos modelos exegéticos aparecidos se reflejan las experiencias del presente con la abierta realidad de la palabra. Hay que escuchar esos modelos a la hora de la asimilación de la palabra, por más que estén, en definitiva, a la intemperie, si únicamente los apoya la autoridad de este o aquel teólogo. Si no se da la comunión con y en la Iglesia, única garantía de la permanencia de la palabra y de su futuro, entonces todas las explicaciones se quedan en predicciones sin autoridad. Pero no hay por qué negar que la mutua autocrítica de los esbozos puede ayudar y despejar el camino para una nueva asimilación de la palabra.

1. Panorama de las soluciones

a) Karl Barth

Johannes Weiß y Albert Schweitzer fueron ciertamente quienes proclamaron, como historiadores, el carácter estrictamente escatológico del mensaje de Jesús, pero no supieron hacer nada con ello en el terreno sistemático, sino que en el fondo se movieron dentro de las coordenadas de la teología liberal. En este terreno el cambio definitivo se debe al Barth de los primeros tiempos. Su «Carta a los Romanos» fue un trompetazo, con el que se abre una nueva fase de la teología: «Un cristianismo que no sea total y absolutamente escatología no tiene que ver absolutamente nada con Cristo» (*Römerbrief*, seg. edición, 298). ¿Y cómo va a ser eso? Barth presupone la idea de E. Troeltsch. Para éste los novísimos no tienen relación alguna con el tiempo. Expresiones tales como «fin del tiempo», «después del tiempo» no son más que ayudas para nuestro modo de pensar, prisionero del tiempo, mientras que, en realidad, la eternidad, en cuanto lo distinto del tiempo, no es comparable con éste: de modo parecido pega cada ola del mar del tiempo contra la arena de la eternidad (cf. Braun 116). Así que para el primer

Barth «esperar la parusía» no significa el cálculo de un acontecimiento temporal que alguna vez tendrá lugar, sino que se trata de algo sumamente actual para cada hombre. Significa mirar a la frontera contra la que choca mi existencia. Significa «tomar nuestra situación en la vida tan en serio como es» (*Römerbrief* 240); «resurrección es eternidad» (234); las concepciones de los últimos días representan lo absolutamente último en el sentido metafísico, es decir, la trascendencia absoluta de Dios (243, cf. Braun 114).

Comprender el cristianismo escatológicamente y de ningún otro modo, significa, con el trasfondo de tales ideas filosóficas, no considerarlo en absoluto como doctrina o institución, sino como acto de decisión, como exponerse a la total alteridad de Dios. «Escatológico» ha perdido aquí todo su contenido temporal, para convertirse en concepto existencial, que considera el cristianismo como acto de encuentro siempre nuevo.

La exigente seriedad de tales enunciados pudo despertar a toda una generación. Pero no podía constituir ciertamente una respuesta definitiva, porque el actualismo inconcreto no puede bastar a la larga, siendo a ese actualismo a lo que obligaría la actuación consecuente con el principio. De modo que la evolución tuvo que continuar su camino. Esa evolución lleva, por una parte, del primero al último Barth, a la «Dogmática eclesiástica», que se considera a sí misma como teología radicalmente cristocéntrica (cf. H. Küng, *K. Barth*, 1951, 26). Ése es un camino en el que se vuelve a ver con claridad la lógica interna del desarrollo neotestamentario. Pero la evolución mencionada lleva, por otra parte, a la sistematización del principio existencial-filosófico-escatológico que se encuentra en Rudolf Bultmann.

b) Rudolf Bultmann

Para Bultmann ser cristiano no quiere decir otra cosa que «existir escatológicamente». Pero el concepto de «escatológico» se despoja de toda connotación temporal. Escatológico significa lo contrario del «esquema sujeto-objeto», lo contrapuesto a la realidad que está ahí, pudiendo enfrentarnos a ella como a un objeto y hacerla materia de análisis. Esta realidad «objetiva» es lo impropio.

Cuando el hombre se somete a esa realidad, si llega a considerarla como la única realidad propiamente dicha, entonces pierde la oportunidad de encuentro con lo propio. Lo peculiar del hombre no radica ni se encuentra en las cosas, que podemos contraponer a nosotros mismos, sino que se halla en el acontecimiento del encuentro. El ser humano es esencialmente poder ser y se realiza en la decisión. Pero no es el hombre simplemente el que toma esta decisión, sino que se hace posible en el momento mismo en que el hombre se siente alcanzado por la llamada del tú. Sobre este trasfondo la importancia de Cristo puede decirse que consiste en que es «el acontecimiento escatológico». Así que ser cristiano significa: avanzar hacia la autenticidad en fuerza de este acontecimiento del encuentro. En eso consiste el contenido de la «escatología», pues esto representa el escaparse del círculo sujeto-objeto, el salirse del tiempo, fin de ese tiempo, despojo radical respecto del mundo. Escatología se hace idéntica con el acto de la entrega, acto que sólo puede darse continuamente en cada ocasión. Si ese acto adquiriera el carácter de permanente, se convertiría él mismo en tiempo y no sería ya el fin de este tiempo (ejemplos en Hasenhüttl, especialmente 165-77).

La seriedad moral de esta teología filosófica es indudable, pero hoy nos parece llamativamente vacía. Su extraordinario influjo no se puede explicar, de hecho, sino por motivos circunstanciales propios de la época. Su fuerza consiste en que pareció que resolvía el dilema del cristiano moderno, que se ve ante la alternativa de recortar mucho su fe en consideración a la ciencia moderna, renunciando a su lealtad como cristiano, o de oponerse a las conquistas modernas por respeto a la integridad de la fe, con lo que se verá forzado a refugiarse en un terreno neutral que siempre será más que sospechoso. No hay duda de que ahí actuaba una fe radical que vive el cristianismo como un nuevo nacimiento, como una entrega totalmente distinta a la existencia escatológica. Precisamente este desentenderse de los compromisos de la teología liberal, precisamente esta rigidez de la fe fue lo que dio a la ciencia una libertad de movimientos ilimitada: ya no necesita, como era el caso todavía en Harnack, ya no necesita demostrar históricamente un mínimo de contenido cristiano, porque todo lo palpable científica-

mente pertenece al mundo del sujeto-objeto, no teniendo por sí mismo nada que ver con la fe. Un encuentro de ambos ámbitos es, por definición, imposible, sencillamente porque el cristianismo hay que entenderlo escatológicamente. La escatología, que antes había planteado tantas dificultades, se convierte en la clave para desatar el nudo gordiano.

Sólo la sorpresa maravillada del momento pudo impedir que se viera que la solución que se ofrecía costaba demasiado. La solución conlleva nada menos que el trasplantar el cristianismo fuera de la realidad, poniéndolo en la punta de aguja que supone el momento. Una fe que no pueda chocar con la historia (con la realidad experimentable como tal), tampoco tiene nada que decirle a la historia. El vacío que había creado el cristianismo que Bultmann había concebido «escatológicamente», fue uno de los presupuestos para la fascinación que ejercerían muy pronto dentro de la teología las promesas marxistas: al cristianismo desentendido del mundo es a donde vuelve con fuerza el mundo. Un concepto de fe meramente formal y actualístico falla a la hora de tenerse que comprometer por el hombre; donde el ímpetu de los sufrimientos y de las tareas del mundo sacuden a una generación, allí se diluye esa fe, de acuerdo con su propia definición, en algo verdaderamente falto de consistencia.

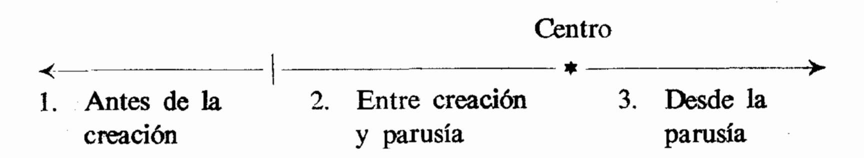
c) Oscar Cullmann

El exegeta de Basilea, Oscar Cullmann, ha desarrollado en sus obras una posición radicalmente contraria a lo que Bultmann piensa sobre el concepto de lo cristiano. És se sitúa en la línea de la teología histórico-salvífica, que desarrollaron en el siglo XIX los teólogos de Erlanga. Para Cullmann la «historia de la salvación» constituye la esencia del cristianismo neotestamentario, lo mismo que Bultmann pensaba que lo era la «escatología». Esto quiere decir que para Cullmann lo esencial es precisamente lo que Bultmann excluía, o sea, la historia real, llena de contenido y continuamente progresiva.

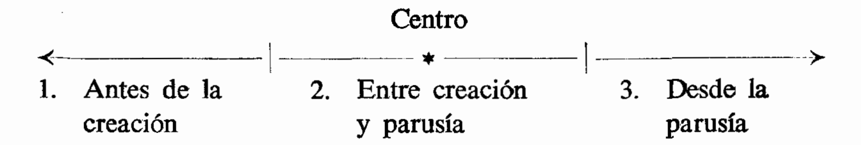
Hay que comenzar por decir que Cullmann desarrolla su concepción no sólo en contraposición con Bultmann, sino que también

lo hace, y no en menor medida, frente a la herencia griega, frente a la metafísica, que tiene una importancia decisiva especialmente en la teología católica. Cullmann comprueba que aquí se enfrentan dos conceptos de tiempo contrapuestos. El pensamiento griego entiende el tiempo de modo cíclico: tiempo es un círculo cerrado y, por consiguiente, vuelta continua. Eso lleva a que el tiempo se tenga que tomar como esclavitud, como maldición. Pensando así, parece imposible que se pueda buscar la salvación en el tiempo. La salvación no podrá consistir sino en escapar del círculo del tiempo, habrá que buscarla en la huida hacia la eternidad atemporal *(Christus und die Zeit* 43ss). «Metafísica», es decir, la búsqueda de la salvación fuera del tiempo, se convierte, pues, en expresión de una negación del tiempo y precisamente por ello (según Cullmann) en contraposición estricta de una visión fundamental de la fe cristiana. «El concepto originario en el cristianismo, que consideraba la historia de la salvación vinculada a una línea temporal ascendente, se transformó en metafísica. Esa suplantación es la raíz de la herejía, si por herejía entendemos el abandono del cristiano de primera hora» (o.c. 47).

A diferencia del concepto cíclico de tiempo propio de los griegos en la Biblia tenemos una interpretación lineal: el tiempo se ve en el contexto ascendente entre ayer, hoy, mañana. En cuanto línea ascendente ofrece el espacio en el que se puede realizar la verificación de un plan divino. Con otras palabras: la salvación se realiza *en* el tiempo; tiempo y salvación se relacionan mutuamente. Cullmann rechaza que se aplique el concepto de atemporalidad incluso al mismo Dios. «En este sentido, de un modo "simple", por tanto, su eternidad puede y debe calificarse de temporalidad infinita» (o.c. 55). Todo esto lleva, pues, a una división ternaria del tiempo, en la que Cullmann descubre la concepción común al Antiguo y Nuevo Testamento. El autor la propone gráficamente de esta manera (o.c, 71):



Con este trasfondo se ve claro, al mismo tiempo, lo nuevo del mensaje de Jesús, que para Cullmann también radica en la escatología, cuyo aguijón desaparece por el hecho de que la «escatología» aparece totalmente vinculada a la historia de la salvación. Para Cullmann en el pensamiento judío existe sólo un hito fundamental en el tiempo después de la creación: la parusía, con la que comienza el nuevo eón. Este «centro», que separa a los eones, se sitúa en el futuro. Pero Jesús cambió de modo decisivo con su mensaje ese concepto fundamental en la partición de los tiempos, de modo que ahora el esquema sería éste:



El centro del tiempo no se sitúa ya en el futuro, sino en el pasado o en el presente de Jesús y de los apóstoles. «Su venida significa para él mismo el centro del acontecimiento ya durante su vida» (72). En su obra, aparecida al final de la segunda guerra mundial, Cullmann elige, para aclarar lo que piensa, el ejemplo de la guerra. En ésta puede pasar largo tiempo entre la batalla decisiva y el *Victory Day* y, sin embargo, el corte verdaderamente importante lo representa la batalla decisiva por mucho que se tarde en ver el resultado definitivo. No otra cosa ocurre con la actividad de Cristo: el cambio, el centro está ahí, pero no coincide con el fin efectivo de la historia mundial, que todavía puede seguir corriendo exteriormente largo tiempo. Sabiendo que era el centro, Cristo mismo enseñó una nueva visión de la historia de salvación. Con la separación entre centro y final, con el traslado del centro al pasado, se ha proclamado un tiempo nuevo, el período del ya y el todavía no, del centro que ya se dio y del final que se aguarda. Esta separación fundamental es cosa del mensaje mismo de Jesús. Frente a esta visión central, con la que Jesús crea un nuevo concepto de historia y escatología, es completamente secundaria la cuestión de la duración real de este tiempo intermedio. Con esto el problema de la inmediatez de la parusía pierde toda su acritud, porque lo

decisivo del mensaje de Jesús no radica en la cuestión de que no medie mucho hasta la parusía, sino en que se resalta el que el centro ya se ha dado. Con lo dicho crea el concepto y la realidad del «tiempo intermedio». Esta nueva fase de la historia de la salvación, que no aparece en el pensamiento judío, no contradice su mensaje, sino que es su producto, por más que su duración supere lo que se esperaba.

Estas concepciones de Cullmann tenían frente a lo desarrollado por Bultmann no sólo la desventaja de que no dan tanto espacio al arrojo crítico en la exégesis del Nuevo Testamento. Es que, además, lo que es más importante, tienen el gran inconveniente de que no llegaban sino mucho más débilmente a los sentimientos piadosos. El conjunto de sus pensamientos podía sospecharse que no era sino apologética. Ante todo, se tenía la impresión de que se trataba de una filosofía «objetivista», en la que la escatología se convierte en teoría, sin que ofrezca orientación alguna para la existencia humana.

A estas acusaciones respondió Cullmann detalladamente en su obra *Heil als Geschichte* (Salvación como historia), publicada en 1965. Precisa, en primer lugar, el esquema anterior, llamando ahora a la «línea» movimiento ondulatorio, dando espacio en la continuidad a los altibajos, a la discontinuidad. Sobre todo, intenta presentar más claramente el contenido «existencial» que conlleva la «historia de la salvación». Fe significa, pues, solidaridad con la historia de la salvación, aceptación del «ya» histórico-salvífico, actuando desde este «ya» en orden al «todavía no». Las categorías «existenciales» como fe, esperanza, amor, se traducen mediante las dimensiones de la historia de la salvación: fe es la aceptación de la historia realizada, la cual se traspone al presente mediante el amor, renovándose en la esperanza del que ha de venir (313). Historia de la salvación no es mero pasado, sino también presente y futuro, manteniéndose hasta la vuelta del Señor.

Es cierto que los vientos que soplan hoy en la teología no son favorables a la «historia de la salvación», pero hay que decir que aquí se habla de un modo más concreto y acomodado a la Escritura de lo que se hace en los esbozos que hemos analizado hasta ahora. La contribución de Cullmann para traducir y asimilar la

palabra es mayor que la de los otros. Con todo, la relación de tiempo y eternidad, que aquí se toma de la Biblia, sigue siendo problemática desde el punto de vista del pensamiento y exegéticamente no convence. La cuestión de la interpretación (el problema hermenéutico) se ha descuidado demasiado en esa explicación, con lo que también se ignora el límite de los datos bíblicos, que de ningún modo intentan dar una solución sobre conceptos filosóficos tales como tiempo y eternidad.

d) C.H. Dodd

El inglés C.H. Dodd ha propuesto en su libro sobre las parábolas del reino de Dios, muchas veces reeditado a partir de su aparición en 1935, una solución nueva. Se distingue totalmente de las que han dominado en Alemania. Para él lo característico del mensaje de Jesús se puede resumir en el lema: «escatología realizada». Con la actividad de Jesús ha irrumpido la acción de Dios en la historia aquí y ahora (198). «Declaró que el orden eterno se encontraba presente en la situación actual y que ésta era la hora de la cosecha para la historia pasada» (207). La dramática de la predicación de Jesús no se debe a la espera especialmente tensa de que el fin está a la puerta, sino a la afirmación de que trae la presencia de Dios. Dodd vincula esta exégesis del mensaje del reino por parte de Jesús con una concepción cristológica y sacramental, que enlaza con el desarrollo interno de la configuración de lo cristiano: Jesús dice que se esté alerta cara a lo inesperado, que llegará pronto. En su anuncio se vale de parábolas. Cae el telón sobre la escena que se explicaba mediante las parábolas. Llega el golpe repentino y entonces Jesús ya no *habla:* actúa y sufre. Los discípulos, alcanzados y sorprendidos por el golpe, comprenden, a la luz de la resurrección, que el misterio del reino de Dios se reveló por fin en su muerte y resurrección (202). La Iglesia mira retrospectivamente hacia ese momento, en el que tuvo lugar lo decisivo. La Iglesia lo recapitula en el signo eficiente de la eucaristía, que para Dodd se pudiera llamar «sacramento de la escatología realizada» (203). La presencia de lo ocurrido en el sacra-

mento de la Iglesia abre simultáneamente, y gracias a la unión con el Señor exaltado, la puerta que da al orden de lo eterno, orden que es nuestro destino «y no hay ojo que haya visto, ni oído que haya oído ni hombre que haya comprendido lo que el Señor tiene preparado para quienes lo aman» (210).

En realidad Dodd, partiendo de la exégesis moderna, ha presentado la síntesis eclesiástica, en la que la fe de los siglos se había explicado a sí misma el entrelazado existente entre pasado, presente y futuro en el mensaje escatológico del Nuevo Testamento. La explicación dada por Dodd no encontró cabida alguna en la exégesis alemana ni en la teología que la sigue. De hecho la metodología de esta síntesis tiene que rehacerse de nuevo. Pero al mismo tiempo debería quedar claro que la fuerza de lo cristiano, que supera todos los conceptos académicos, se debe ayer lo mismo que hoy al hecho de que implica *esta* síntesis, a que une mutuamente fe y vida de un modo real y efectivo, mientras que sin este trasfondo ni siquiera se hubieran podido formular el actualismo del primer Barth, ni el existencialismo teológico de Bultmann como tampoco una teología formal de la historia de la salvación.

e) Teología de la esperanza. Teología política

Al fijarnos en Cullmann y Dodd habíamos abandonado el terreno de lengua alemana, al que ahora debemos dedicarnos nuevamente. La escatología formal de la decisión por parte de Bultmann había fascinado, porque unía mutuamente una piedad radical con una total entrega del mundo a la razón profana. Pero, al mismo tiempo, había privado a la fe de todo contenido, prescindiendo de la cuestión del sentido para mundo e historia. A la larga esto no podía representar solución alguna. Su hora tocó a su fin en el momento mismo en que surgió la cuestión de nuevos cometidos y nuevas interpretaciones como consecuencia de la cuestión sobre el futuro, una vez que pasó la fase de la reconstrucción. La señal de cambio se produjo con la *Teología de la esperanza*, aparecida en 1964, seguida muy pronto por Metz con su programa de la teología política. Para Moltmann la escatología continúa siendo

también el centro de la teología, pero, cambiando la perspectiva radicalmente, la escatología ya no es para él desentenderse del mundo, sino «el sufrimiento y la pasión que surgen al contacto con el Mesías» (12). Así que en la escatología no se trata ni del presente ni del «momento», tampoco del «centro del tiempo» ya pasado, ni de la eternidad, sino que el tiempo escatológico y, en consecuencia, el *tempus* cristiano es el futuro. La contradicción existente entre el mundo actual y la fe no se soluciona ni remitiendo al «momento», ni tampoco a la eternidad, sino que la contradicción se mantiene conscientemente como existente entre el futuro y el presente. Ser cristiano quiere decir hacer frente a las realidades del presente a partir del futuro. «Las doctrinas alcanzan su verdad en la correspondencia controlable respecto a la realidad existente y experimentable. Pero las esperanzas despertadas por la promesa tienen que colisionar con la realidad que actualmente se experimenta. Esas esperanzas no se derivan de experiencias, sino que son la condición que posibilita nuevas experiencias. No pretenden iluminar la realidad existente, sino la que viene... No quieren ir cogiendo la cola a la realidad, sino ir delante alumbrándola» (13s).

Así que el nuevo programa era practicar el cristianismo como medio para cambiar el mundo, tomando como criterio la esperanza. La antorcha que se llevaba por delante de las realidades, prendió rápidamente. Se convirtió en teología política, teología de la revolución, teología de la liberación, teología de la raza negra (cf. Greshake-Lohfink 30-34). La teología se hizo realista en una medida que ya no se creía posible tras las abstracciones de Bultmann. Se convirtió en teoría de la práctica con efectos universales. Por supuesto que el esbozo de Moltmann tan variado y teológicamente rico no se puede medir sin más por tales efectos, ni se le puede rechazar globalmente por causa de ellos. Por lo demás, también en las distintas teologías de la liberación y de la revolución se encuentran algunas perlas especiales.

Todo esto no hay por qué negarlo, pero aunque no nos es posible en este contexto separar detalladamente el trigo de la paja, por lo que a nuestro problema se refiere, hay que plantear dos dificultades fundamentales en contra. Si el cristianismo se interpreta

como estrategia de la esperanza, lo primero que hay que preguntar es de qué esperanza se trata. El reino de Dios no es un concepto político y, por consiguiente, tampoco un criterio político, conforme al cual se pueda construir inmediatamente una norma política o realizar la crítica sobre realizaciones políticas. La realización del reino de Dios no es un proceso político, y donde tal cosa se pretenda, se falsean ambas realidades: la política y la teología. Entonces surgen falsos mesianismos que desembocan en totalitarismos por su misma esencia y por la pretensión interna de lo mesiánico, que pisa un terreno falso.

La primera dificultad consiste, pues, en que cuando la escatología se cambia en utopía política, la esperanza cristiana pierde su potencia; mientras que aparentemente se cambia en algo realista, lo que se consigue es que la escatología pierda el contenido que le es propio, cambiándose sin darse cuenta en una sustitución engañosa. La segunda dificultad consiste en que con ello se falsea también lo político, puesto que se abusa del misterio del reino de Dios para justificar la irracionalidad política, convirtiéndolo, en consecuencia, en un pseudomisterio. El cambio de la naturaleza humana y con ella la totalidad del mundo es posible únicamente por un milagro de la gracia. Pues donde eso se hace punto de apoyo para toda acción política, o sea, donde lo imposible se convierte en guía de lo real, ahí harán su aparición necesariamente la violencia, la destrucción de la naturaleza y de lo humano junto con ella (cf. G.E. Kafka - U. Matz, *Zur Kritik der Politischen Theologie*, 1973, 18ss).

Esto no significa de ningún modo que el anuncio del reino de Dios tenga que reducirse a algo prácticamente sin fondo, convirtiéndolo, sin llamar mucho la atención, en justificación de lo existente. El reino de Dios no es norma *política* de lo político, pero sí que es norma *moral* de lo político. Esto se encuentra bajo normas morales por más que la moral en cuanto tal no sea política ni la política como tal tampoco sea moral. Con otras palabras: el mensaje del reino de Dios tiene importancia para la política, pero no a través de la escatología, sino mediante la ética política. La cuestión de una política bajo el influjo de lo cristiano no se puede meter en la escatología, sino en la teología moral, siendo

a través de ésta como tiene que decirle algo decisivo el mensaje del reino de Dios. En la política de lo que se trata es de lo que no es escatológico. En este sentido una de las tareas fundamentales de la teología cristiana es mantener separadas la escatología y la política. Manteniéndose en esta separación es como sigue en el camino de Jesús y de su escatología opuesta al celotismo. Y es así, por una parte, como se salva el contenido de esperanza en la escatología, preservándolo de caer en el extremo horripilante de un *Archipiélago Gulag*. Ésa es también, por otra parte, la única forma de salvar la moral en la política y, en consecuencia, su humanidad, porque donde se confunden escatología y política, la moral desaparece por la sencilla razón de que se identifica con la cuestión de los métodos apropiados para alcanzar la meta absoluta, convirtiéndose ésta en la única norma (éste es el caso con toda claridad, por ejemplo, en S. Silva, *Glaube und Politik: Herausforderung Lateinamerikas*. Von der christlich inspirierten Partei zur Theologie der Befreiung, Francfort 1973, 192-228).

2. Balance provisional

¿Qué queda después de todo lo dicho? En primer lugar el coraje de salir con más confianza al encuentro de las teorías por más modernas que sean, sabiendo situarlas históricamente en el marco de una autocrítica de la razón histórica e interpretándolas en el conjunto de un movimiento histórico. El otro aspecto de este coraje debería ser la modestia de no creer que es ahora cuando, gracias a la genialidad propia, hay que descubrir el verdadero cristianismo. Y tras esa modestia pudiera aparecer algo más grande: la humildad de rendirse a la realidad, la humildad que no inventa la realidad cristiana, sino que la encuentra en la comunión sacramental de la fe de todos los tiempos.

También por lo que a los contenidos se refiere se debe de haber adquirido alguna claridad. Para desarrollar y profundizar lo dicho hasta ahora, volvamos otra vez al pensamiento central de O. Cullmann. Según él la separación entre «centro» y «fin» es algo esencial al mensaje de Jesús. El cambio cósmico radical y la llegada

del reino de Dios no coinciden ya. En esta separación radica todo nuestro apuro, en ella se basa nuestra impaciencia y nuestra inquietud, ella constituye el escándalo propiamente dicho. ¿Pero es que no quiso Cristo ser «escándalo», algo contra lo que se tropieza, abriéndose bien los ojos gracias a ello respecto de lo esencial y descubriendo la piedra maestra en el escándalo, en el «tropiezo»?

¿Qué significa, pues, esta separación? ¿Qué importancia reviste esta extraña posposición del *Victory-Day,* retraso que nos obliga a decir que lo verdaderamente importante ya ha llegado, haciéndonos imposible mostrar el dónde? Por supuesto que ese retraso significa mucho más que algo meramente cronológico, mucho más que una división de tiempos más diferenciada. Eso vendría a decir poco. La separación entre centro y fin, con la cual nos las tenemos que ver, cambia radicalmente la idea y la realidad de la «salvación». Dicho más concretamente: ese retraso es el que nos obliga precisamente a darnos cuenta de la enormidad de las dimensiones que reviste la perdición. Los judíos de la época de Jesús esperaban la salvación gracias a un cambio radical de la situación que abarcaría todo el cosmos. Se figuraban la salvación como una especie de país de Jauja con base religiosa. Las tentaciones de Jesús, tal y como nos las trasmiten Mateo y Lucas, reflejan exactamente esta esperanza: pan del desierto, milagros sensacionales, poder político seguro sobre todo el mundo. El mesías de las tentaciones del desierto —el mesías de las esperanzas humanas— se definiría por la seguridad del consumo y el poder.

Mas a cualquiera que se pare a pensar sobre estas cosas, le tiene que resultar claro que los «judíos» aquí representan a los hombres en general: si *nosotros* tuviéramos que esbozar redención para nosotros, para el mundo, no se fijaría esa redención en otra cosa; la propaganda política vive de esta clase de esperanza. La historia de la moderna fe en el progreso y su trasformación en el mesianismo marxista muestra ciertamente que no hay que pararse en ello. Libertad e igualdad colisionan mutuamente de modo insoslayable, no pudiendo, con todo, satisfacer ninguna sin la otra. El consumo desenfrenado es, sin duda, lo que más al descubierto pone la trágica alienación existente entre mundo y hombre, entre hombre y hombre, viniendo a ser, por consiguiente, maldición des-

tructora. A ello se debe que el programa se vaya haciendo por sí mismo más radical, llegando a convertirse en ansia de una emancipación, que, en el fondo, desemboca en la exigencia de la divinización del hombre. Esto quiere decir también que la fe en el progreso tiene que venir a parar en una dialéctica negativa: la emancipación en el sentido descrito presupone la destrucción de lo que hasta ahora existía.

Esto es totalmente lógico y durante los cien años pasados la humanidad ha ido dando paso tras paso en esta cadena con una lógica implacable. El error de cálculo constructivo en el conjunto consiste solamente en que no hay duda de que el hombre es capaz de destruir, pero carece de la fuerza necesaria como para hacer surgir la emancipación a partir de la destrucción. Se ve, pues, que no puede bastar sino *una* meta: la liberación de las coacciones del mundo y la historia adentrándose en la igualdad con Dios. Mas, al mismo tiempo, se ve que esto es una meta imposible de alcanzar. ¿Qué queda entonces? ¿El hombre, el ser absurdo?

Aquí nos podría salir al encuentro nuevamente la figura de Jesucristo. Porque el reino de Dios prometido por él no consiste en situaciones terrenas cambiadas (lo que, en realidad, poco significaría según nuestras experiencias). El reino de Dios consiste en el hombre, al que el dedo de Dios ha alcanzado y se deja hacer hijo de Dios (Lc 6,35; Mt 5,9.45). También se ve claro que eso sólo puede pasar a través de la muerte. En este sentido «reino de Dios», «salvación», en el pleno sentido del término, tiene que ver necesariamente con muerte. La semejanza de las experiencias a que llevó nuestro siglo con el modelo fundamental del mensaje neotestamentario, tiene en sí algo estimulante y también algo terrible para aquel que las llega a tener. Porque esta semejanza va unida a una divergencia fundamental en lo espiritual.

El hombre quiere emancipación total, es decir, libertad sin limitaciones, e igualdad, en la que desaparezca toda alienación y en la que se realice la perfecta unidad consigo mismo, con la naturaleza y con la humanidad, o sea, quiere la divinización. El Nuevo Testamento nos dice que tiene razón en esas aspiraciones, pero lo que ocurre es que lo busca precisamente por el camino equivocado. Hay un texto que habla de esto en una visión que resume toda

la teología bíblica. Se trata del himno cristológico de Flp 2,5-11, que dice textualmente: «Tened entre vosotros estos sentimientos, los mismos que tuvo Cristo Jesús: el cual siendo de condición divina, no hizo alarde de ser igual a Dios, sino que se despojó a sí mismo, tomando condición de esclavo, haciéndose semejante a los hombres. Y presentándose en el porte exterior como hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios, a su vez, lo exaltó, y le concedió el nombre que está sobre todo nombre, para que, en el nombre de Jesús, toda rodilla se doble, en el cielo, en la tierra y en los abismos; y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre.»

En estos versículos se ha incrustado un juramento divino, que encontramos en Is 45,23: «Ante mí se doblará toda rodilla, jurará toda lengua diciendo: Sólo en Yahveh están los actos justos y la fuerza.» Estas palabras proceden de finales de la época del exilio y en ellas se descubre la alegría victoriosa de Israel que retorna de la deportación, un Israel que experimenta el triunfo de su Dios, el cual se sirve de los reyes poderosos —Nabucodonosor y Ciro— como de siervos suyos, probando que él es el verdadero señor de la historia, el rey de todos los reyes de la tierra, tanto en el exilio como al acabar éste, tanto en la victoria como en la caída de Babilonia. En realidad, todos los reyes están a su servicio. No obstante la experiencia del cumplimiento este versículo tiene que estar en el futuro. Es que los gentiles no saben todavía que no son sus propios planes los que llevan a cabo, sino que sirven a Yahveh. Todavía no ha llegado la hora de que profesen su nombre. Pero en la carta a los Filipenses el futuro de entonces se ha puesto en presente: los cristianos viven ahora la alegría inaudita de que el futuro se haya convertido en presente, pues es ahora cuando ocurre lo inimaginable: los gentiles doblan realmente las rodillas ante Yahveh en la figura de Jesús, rezan su Credo, lo reconocen como el Dios de todo el mundo. La liturgia y la fe cristianas rezuman esta característica de alegría, de realización. Se ha cumplido la palabra.

Pero lo sorprendente es que esta victoria de Yahveh, la adoración de los gentiles, se realiza en la cruz, en la humillación su-

prema. Para aclarar esto, el himno deja al descubierto la perspectiva antropológica universal de que se trata. El hombre quiere ser Dios, dice en el versículo 6 aludiendo a una variante del mito de Adán, que resuena en Job 15,8. Lo quiere y, en realidad, no le falta razón, pero lo intenta al modo de Prometeo: robando, arrebatando la igualdad con Dios. Pero él no es ningún Dios. Haciéndose Dios, se opone a la verdad, con lo que este experimento acaba necesariamente en la nada de la mentira. El verdadero hombre-Dios actúa exactamente del modo contrario. Es Hijo, lo que quiere decir que es el deber-se y el entregar-se totalmente. La cruz es en realidad ni más ni menos que la radicalización definitiva del comportamiento de hijo. El lugar en que se alumbra la divinización del hombre no es Prometeo, sino la obediencia del Hijo manifestada en la cruz. El hombre puede hacerse «Dios», pero no porque el mismo lo adquiera, sino únicamente haciéndose «Hijo». Es ahí, en el comportamiento de hijo de Jesús, y en ninguna otra parte, donde alumbra el «reino de Dios». A ello se debe que los primeros sean los últimos y los últimos los primeros. Por eso también las bienaventuranzas sobre quienes representan la cruz en la vida y, por consiguiente, la forma de hijo. Por eso se da la alabanza de los pequeños, la exigencia de hacerse niño. Teresa de Lisieux volvió a descubrir en su teología de la infancia este misterio del Hijo: donde se acepte la forma del Hijo, es donde se da la igualdad con Dios, porque Dios mismo es Hijo y en cuanto Hijo es hombre.

El Hijo es la respuesta a la cuestión sobre el reino. En él se ha resuelto también la insoluble separación entre el ya y el todavía no. En él se han juntado muerte y vida, destrucción y ser. La cruz es la pinza que cierra la separación. Si es el Hijo la respuesta a la cuestión sobre el reino, entonces es indudable que el mensaje de Jesús tiene que oponerse decididamente a una escatología de las circunstancias. No hay que insistir en las circunstancias, sino en la persona. Entonces es claro también que la redención no viene por la satisfacción de los egoísmos, como se imagina nuestra silenciosa escatología privada. No puede venir la redención por la saturación del egoísmo, sino únicamente por la conversión radical, poniéndose en camino en otra dirección, vol-

viendo la espalda al egoísmo. Por eso tiene que ser universalista la verdadera escatología. Tiene que dirigirse a todos. Ello explica que la época de los gentiles, que precede al fin, no sea un capricho positivista, sino una necesidad interna, que se deriva de la esencia de la salvación. De ello se deduce también que ésta no se pueda imponer al hombre sencillamente desde fuera, como se le puede dejar una cantidad de dinero, sino que la salvación le exige al hombre como a sujeto.

Desde este punto de vista se hace explicable nuevamente la separación entre fin y cambio. Con su sí y su no el hombre es sujeto en el plan salvífico de Dios, recibiendo por ello su tiempo. Pero repitámoslo: es sujeto no como productor del reino de Dios, sino sujeto a partir del tú, sujeto en cuanto hijo. El ser Dios, la «emancipación» en orden al reino de Dios, que acaba con toda alienación y con todo señorío extraño, no es algo producido, sino regalo, lo mismo que el puro amor que esencialmente no puede ser sino regalo. Precisamente así es «esperanza» el reino de Dios. En un laboratorio (así define Ernst Bloch el mundo) no hay nada que esperar. La esperanza existe únicamente donde se da amor. El hombre puede esperar, porque en el Cristo crucificado ha surgido el amor más allá y por encima de la muerte.

Capítulo segundo

MUERTE E INMORTALIDAD
DIMENSIÓN INDIVIDUAL DE LO ESCATOLÓGICO

§ 4. *Teología de la muerte*

Sobre los apartados 1-3: L. Boros, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung,* Olten y Friburgo 1962, [9]1971 (trad. cast., *El hombre y su última opción,* Paulinas, Madrid 1972); K. Dirschauer, *Der totgeschwiegene Tod,* Bremen 1973; A. Faller, *Biologisches von Sterben und Tod,* en: «Anima» 11 (1956) 260-68; G. Häffner, *Leben angesichts des Todes.* Philosophische Vorüberlegungen, en: «Internat. kath. Zeitschr.» 4 (1975) 494-501; J. Chr. Hampe, *Sterben ist doch ganz anders. Erfahrungen mit dem eigenen Tod,* Stuttgart [2]1975; H. Holz, *Tod,* en: HPhG III (1974) 1514-1523; E. Jüngel, *Tod,* Stuttgart-Berlín 1971; E. Kübler-Roß, *Interviews mit Sterbenden,* Stuttgart-Berlín 1969; id., *Was können wir noch tun?,* Suttgart-Berlín 1974; J.B. Lotz, *Tod als Vollendung,* Francfort 1976; G. Marcel, *Présence et immortalité,* París 1959; A. Paus (ed.), *Grenzerfahrung Tod,* Graz 1976; J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit,* Munich 1968 (trad. cast., *Muerte e inmortalidad,* Herder, Barcelona [2]1977); K. Rahner, *Zur Theologie des Todes,* Friburgo 1958 (trad. cast., *Sentido teológico de la muerte,* Herder, Barcelona [2]1969); O.B. Roegele, *Wie modern ist der Tod,* en: «Intern. kath. Zeitschr.» 4 (1975) 502-17; A.M. Roguet (ed.), *Das Mysterium des Todes,* Francfort 1955; J.L. Ruiz de la Peña, *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual,* Burgos 1971; *Leben angesichts des Todes.* Homenaje a H. Thielicke en su 60 cumpleaños, Tubinga 1968; Cl. Tresmontant, *El problema del alma,* Herder, Barcelona 1974; H. Volk, *Das christliche Verständnis des Todes,* Münster 1958; F. Wiplinger, *Der personal verstandene Tod,* Friburgo 1970.

Sobre los apartados 2 y 3: A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart,* Paderborn s. a. (1964); G. Beer, *Der biblische Hades,* en: Theol. Abhandlungen für H.J. Holtzmann, Tubinga 1902, 1-29; E. Bickel, *Homerischer Seelenglaube. Grundzüge menschlicher Seelenvorstellungen,* Berlín 1926; R.H. Charles, *A critical history*

of the doctrine of a future life in Israel, en: *Judaism and Christianity,* Londres 1899; U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichtliche und systematische Struktur der Zweireichelehre,* Stuttgart 1970; J.A. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der Alten Kirche,* Munich 1954; P. Hoffmann, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie,* Münster 1966; U. Kellermann, *Überwindung des Todesgeschicks in der atl. Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehunsglauben,* en: ZThK 73 (1976) 259-82; J. Leipoldt, *Der Tod bei Griechen und Juden,* Leipzig 1942; F. Mussner, *Die Auferstehung Jesu,* Munich 1969 (trad. cast., *La resurrección de Jesús,* Sal Terrae, Santander 1971); F.X. Durrwell, *La resurrección de Jesús, misterio de salvación,* Herder, Barcelona, [4]Barcelona 1979, ed. enteramente refundida; W. Marxsen, *La resurrección de Jesús de Nazaret,* Herder, Barcelona 1974; E. Rohde, *Psyche.* Tubinga [10]1925 (reimpreso, Darmstadt 1961, tr. cast. *Psique, la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos,* México 1948); P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter,* Tubinga [2]1934.

1. Planteamiento del problema

A primera vista en nuestra sociedad la relación respecto de la muerte aparece curiosamente contradictoria. Por una parte, se da el fenómeno de que la muerte es tabú, algo que es inoportuno y se debe mantener oculto a ser posible, desterrándolo del campo de la conciencia. Pero se da también el hecho de que la muerte se muestra con ocasión o sin ella, lo que representa una correspondencia exacta a la destrucción de todo pudor en los demás terrenos de la vida. ¿Cómo explicar esto? Fijándose un poco más, hay que hablar de una evolución en dos fases, que se entrecruzan ciertamente en muchos aspectos, pero que también se pueden diferenciar con toda claridad.

El mundo burgués oculta la muerte. Josef Pieper ha acumulado toda una serie de detalles significativos sobre el tema. Dice que en un famoso diario americano no se puede imprimir la palabra «muerte». Las funerarias americanas hasta intentan, valiéndose de ciertas reglas de lenguaje, en la medida de lo posible silenciar el hecho de la muerte (18-19n.) Algo parecido ocurre en nuestros hospitales, donde a ser posible se oculta cuidadosamente el hecho de la muerte. La tendencia a disimular la muerte recibe un apoyo

efectivo de la estructura de la sociedad moderna. En ella la vida común de la familia se sustituye cada vez más por la lógica de la producción y las especializaciones desarrolladas por ella. La familia, que con frecuencia se reduce a un mero lugar donde se duerme, desaparece durante el día. No puede ser el lugar protector que reúne a los hombres en nacimiento, vida, enfermedad y muerte. O sea que enfermedad y muerte se convierten en problemas técnicos especiales, que se tratan consecuentemente en las instituciones previstas al respecto. Por tanto, estos fenómenos humanos fundamentales se marginan no sólo por lo que se refiere a la concienciación, sino también sociológica y estructuralmente. Ya no son problemas físico-metafísicos que tienen que ser sufridos y superados en el ámbito de una comunidad de vida, sino que se reducen a meros cometidos técnicos a tratar técnicamente por los entendidos.

Con esto el tabú de la muerte no hay duda de que es apoyado por la mera estructuración exterior de la sociedad, pero también se inicia con estos comportamientos otra evolución, que hoy va apareciendo cada vez con más fuerza. En realidad no me refiero al empeño nihilista, del que habla Pieper igualmente. Más bien se trata de una postura elitista que se niega a participar en el juego general de esa especie de escondite, intentando superar el absurdo ni más ni menos que mirándole a los ojos. Pero se da una tercera postura cada vez más extendida, que también ha sido calificada por Pieper de «bagatelización» materialista de la muerte. En la televisión la muerte se ha convertido en espectáculo. Se la utiliza como excitante que se contrapone al aburrimiento generalizado de la existencia. Con esta cosificación de la muerte se intenta, en definitiva, lo mismo que en la postura burguesa del tabú: a la muerte hay que privarla del carácter de irrupción de lo metafísico. Su presentación trivial debe anular la terrible cuestión que surge de la muerte. Schleiermacher habló una vez de nacimiento y muerte como de «perspectivas en brecha» por las que el hombre puede mirar hacia lo infinito. Pero precisamente este infinito cuestiona su normalidad. Por eso intenta el hombre marginarlo: la marginación de la muerte se hace más efectiva posiblemente en la naturalización de esa misma muerte. Se tiene que convertir en

algo tan objetivo, tan corriente, tan abierto que no le quede nada de cuestión metafísica.

Todo esto tiene repercusiones enormes para la relación del hombre consigo mismo y con la realidad en su totalidad. Las letanías de los santos explican la postura de la fe cristiana frente a la muerte en esta petición: Líbranos, Señor, de una muerte temprana e inesperada. El que a uno se le arrebate súbitamente, sin poder prepararse, sin estar dispuesto, aparece como *el* peligro del hombre, del cual quiere ser salvado. Quisiera hacer con plena conciencia el último trecho del camino. Quiere morir él mismo. Si hoy se intentara formular una letanía de los no creyentes, la petición sería la contraria: Señor, danos una muerte repentina e insospechada. Que la muerte venga repentinamente, sin tiempo para pensar ni padecer. Lo primero que esto demuestra es que no se ha conseguido plenamente la anulación del miedo metafísico. Se la quisiera domesticar preferentemente produciendo la muerte misma, haciéndola desaparecer como cuestión que supera la técnica y que atañe al ser hombre como tal. La importancia que indudablemente se da a la cuestión de la eutanasia, se basa en que hay que anular la muerte como fenómeno que se me viene encima, sustituyéndola por la muerte técnica que yo mismo no necesito morir. Se intenta cerrarle la puerta a la metafísica, antes de que consiga entrar.

El precio que se paga por esa marginación del temor es alto: la deshumanización de la muerte desemboca insoslayablemente en la deshumanización de la vida. Reduciendo enfermedad y muerte al nivel de lo que técnicamente puede acontecer, también se hace eso con el hombre. Desde el momento en que la aceptación humana de la muerte resulta algo demasiado peligroso, el ser hombre también lo será. En el esfuerzo por recuperar el ser hombre se perfilan hoy curiosamente dos situaciones contrapuestas. El hombre tropieza en su camino con un modo de ver el mundo positiva y tecnocráticamente, a la par que con la nostálgica añoranza de una naturaleza intacta que perdió y echa de menos al contemplar destruida la paz y condenado el hombre a la condición del más desgraciado de los seres humanos. La postura frente a la muerte implica la que se toma frente a la vida. Consiguientemente, la

muerte se convierte en la clave de la cuestión de qué es en definitiva el hombre. La brutalización que experimentamos hoy frente a la vida del hombre, se entreteje profundamente con el rechazo de la angustiosa cuestión que plantea la muerte. Tanto la marginación como la trivialización pueden solucionar la cuestión únicamente anulando al hombre mismo.

2. Presupuestos histórico-filosóficos de la cuestión

a) La perspectiva dominante

Cuando respuestas positivistas y materialistas acaban por dejar al hombre desconcertado en este punto central, se podría quizás ver que muerte y vida no están entre las cuestiones solucionables por un progreso en la exactitud de la ciencia. En eso se podría ver quizás que hay una serie de cuestiones —las realmente humanas— en las que hay que tener en cuenta otros caminos en orden a la respuesta: en este terreno sigue siendo un criterio central la experiencia encerrada en la sabiduría de la tradición. Pero si se interroga a los administradores profesionales de la tradición en el ámbito cristiano, a los teólogos, se encuentra uno con una situación bastante deprimente, mirada la tendencia dominante.

Por lo que a la evolución reciente de los problemas se refiere, hay que distinguir indudablemente dos fases, que, por supuesto, no se pueden separar netamente la una de la otra en lo cronológico. La primera tendencia se da, ante todo, en los trabajos de P. Althaus y E. Jüngel. En su fondo se encuentra la antítesis entre el pensamiento bíblico y el griego, la cual ha impreso su característica cada vez con más fuerza al quehacer teológico a partir del siglo XVI. Resumidamente puede decirse que la aplicación de este esquema a nuestro tema viene a ser ésta: la interpretación griega de la muerte, influida decisivamente por Platón, es idealista y dualista. La materia se considera como mala en sí misma y únicamente el espíritu, la idea es lo que se mira como lo positivo, como la realidad parecida a Dios, la realidad verdadera. En este modo de ver las cosas el hombre es el curioso producto en el que ambas

realidades contrapuestas —materia y espíritu— se encuentran entrelazadas. De modo que el hombre es un ser contradictorio, fatal: el espíritu, la llama de lo divino, ha sido arrojado en la cárcel del cuerpo. Por tanto, el camino del sabio consiste en tratar al cuerpo como sepulcro del espíritu, preparándose para la inmortalidad en esa enemistad respecto del cuerpo. Así que la muerte sería el gran momento en que las puertas de la cárcel se abren, saliendo el alma prisionera a la libertad e inmortalidad que le competen por su esencia. La muerte aparece, pues, como el verdadero amigo del hombre, que lo libera del encadenamiento antinatural a la materia. Como exponente de esa sublimación idealista de la muerte aparece el Sócrates platónico, que va a la muerte como a una fiesta, encomendando en el momento de expirar que se ofrezca un sacrificio al dios de la vida, Apolo, indicando así que la muerte es el verdadero nacimiento, el verdadero encaminarse hacia la vida.

Aquí se ve claramente una consecuencia, que tuvo una importancia enorme en el último decenio para la cuestión sobre la fe cristiana y su anuncio: la fe en la inmortalidad del alma, se dice, procede de este pensamiento platónico de tipo idealista, dualista y enemigo del cuerpo, no teniendo que ver nada con el pensamiento bíblico. Porque en éste, muy al contrario, se mira al hombre en su totalidad y unidad indivisible como criatura de Dios, en la que no se pueden separar cuerpo y alma. A ello se debe que la muerte tampoco se interprete idealísticamente, sino que se experimenta como el enemigo destructor de la vida en su completo y crudo realismo. Y es únicamente la resurrección de Cristo la que trae una nueva esperanza, sin quitarle nada, sin embargo, a la totalidad de la muerte, en la que no es el cuerpo sino el hombre quien muere, como lo expresa acertadamente el lenguaje: yo muero, y no «mi cuerpo muere». No hay que rebajar absolutamente nada a la totalidad de la muerte, que se traga al hombre como hombre completamente. Con todo, del Cristo resucitado viene la esperanza de que todo este hombre vuelva a resucitar a una vida nueva por obra de Dios. En cualquier caso la esperanza bíblica únicamente se puede expresar con el término «resurrección», que presupone la totalidad de la muerte. La idea de la inmortalidad del alma se ha de abolir sin contemplaciones como algo que se opone de

la manera más radical al pensamiento bíblico. En el apartado siguiente volveremos a hablar con más detalle sobre el problema de la inmortalidad, mientras que por ahora lo que nos interesa es el problema planteado sobre cómo interpretar la muerte.

En sectores de la literatura teológica se comprueba hoy una radicalización de la tesis de la totalidad de la muerte, tesis en la que se prescinde claramente del aspecto bíblico de este modo de pensar (cf., ante todo, Concilium 11 [1975], cuaderno 5, especialmente el artículo de J.M. Pohier, 352-62). Se acepta de un modo consecuente y radical el punto de vista saduceo-arcaizante del Antiguo Testamento, diciendo que éste no conoce ni inmortalidad ni resurrección y que esta idea aparece únicamente de modo marginal por influencia del pensamiento parsista. Una confirmación de este modo de pensar se quiere encontrar en una reconstrucción de la fuente de las sentencias *(logia)*, que todavía puede descubrirse en Mateo y Lucas y que se considera, por así decir, como la forma originaria del cristianismo jesuánico, en el que no sólo falta el tema de la Iglesia, sino también los referentes a muerte, resurrección, sacrificio, expiación. Sólo en este modo de ver las cosas recibe la totalidad de la muerte su radical totalidad para el individuo. La resurrección queda en mero símbolo, cuyos contenidos cambian conforme a las ideas filosóficas del autor. A estas consideraciones no se les puede negar una cierta actuación consecuente en cuanto que una resurrección que no tenga en cuenta la totalidad de la muerte se reduce a algo milagroso, no teniendo soporte alguno en ninguna concepción antropológica aceptable. El nuevo modo de pensar recibe su fuerza de sugestiva atracción por el hecho de que gracias a una hábil manipulación crítico-literaria se consigue un acuerdo total entre los datos bíblicos y las exigencias más acuciantes del espíritu de la época. Pero esto significa, al mismo tiempo, que la fe como cantera de una respuesta a las cuestiones últimas del hombre falla y remite como última palabra al absurdo que se siente generalmente. Mas para esto no se necesita la fe.

b) Intento de revisión

Si se intenta analizar en profundidad el dato histórico-filosófico en orden a su consecuencia objetiva, se sacan algunas consecuencias. En primer lugar se verá que la contraposición estática de culturas y maneras de pensar (aquí griega y bíblica) es absurda históricamente considerada. Las grandes culturas y el pensamiento que se da en ellas no son productos estáticos, perfectamente distinguibles unos de otros. La grandeza de una cultura se muestra en su capacidad de asimilación, en la fuerza que posee para dejarse enriquecer y cambiar. Su grandeza radica en que no se enquista en lo suyo propio, sino en que lleva en sí misma una dinámica de crecimiento, para la que es esencial el intercambio de dar y recibir.

Para lo que aquí tratamos significa esto que con respecto a ello todos los sectores culturales y de pensamiento han sufrido un proceso de cambios, cuyos estadios concretos tienen una gran semejanza. En el comienzo de todas las culturas se encuentra la seguridad potenciada por el mito tanto en la muerte como en la vida del más allá, se menciona la aquendidad saciada, el deseo de una larga vida colmada de riquezas y su continuación en los hijos y sus descendientes. Esto no es únicamente patrimonio del mundo propio del Antiguo Testamento, sino que se encuentra también en el primitivo helenismo; así Aquiles prefiere ser mendigo en este mundo que rey de las sombras, cuya vida es una no-vida, valiendo lo mismo para la más espiritualista de todas las culturas, la india (cf., por ejemplo, H. von Glasenapp, *Die fünf großen Religionen* I, Düsseldorf 1952, 29; C. Regamey, en: F. König, *Cristo y las religiones de la tierra,* Madrid 1951, I, 73ss; para el ámbito griego, P. Hoffmann, *Die Toten in Christus* 26ss).

Pero hay que añadir ciertamente que, a pesar de todo, nunca se considera la muerte como muerte total en el sentido estricto. Siempre y en todas partes se piensa en que, de la manera que sea, la existencia continúa. La pura nada no resultó imaginable en absoluto. Este continuar viviendo, que no es vida sino una extraña mezcla de ser y no ser, se hace posible gracias a los ritos de la asistencia a los muertos, pero también es objeto de temor, porque

el muerto y, por él, la nada podrían penetrar en la zona de la vida. De modo que los ritos funerarios son, al mismo tiempo, ritos de protección, que mantienen a los muertos en su mundo. Las formas de culto a los antepasados y la fe en la supervivencia de los muertos, como quiera que sean, son coextensivas con la humanidad como tal. Por el camino de los sepulcros nuestra senda lleva al pasado (Bachofen).

Esta convicción común a todas las culturas primitivas, para la que sólo la vida terrena es vida y la muerte es el ser en el no-ser, no se pudo imponer como definitiva en ninguna parte a lo largo del desarrollo cultural. A medida que se desmoronaba la protección que se creía encontrar en los conceptos de clan y a medida que cada uno tenía que enfrentarse con su destino absolutamente personal, aquel modo de pensar cayó en crisis de distintas maneras en todas partes, y también en Israel, como consecuencia de la «ilustración», que se interesaba de un modo nuevo por lo propio del hombre. Sólo en estos contextos es como resulta también plenamente inteligible la verdadera preocupación del pensamiento platónico.

En el modo tan humano de presentar a los dioses por parte de Homero se puede entrever ya algo de ironía y, sin duda, también de rebelión contra la arbitrariedad caprichosa de las potencias superiores. Sobre todo se ve esto en la tragedia griega: el *Deus ex machina* es también la forma teatral de la oposición contra el mundo real y sus dioses: si fueran dioses, tendrían que intervenir para salvar e imponer el derecho. Lo que se fue preparando así, todavía dentro del mundo mítico, adquirió en los sofistas la forma abierta de crítica racional, convirtiéndose, al mismo tiempo, en programa de emancipación de la vida propia frente a los poderes preexistentes. En su lugar aparece el derecho natural, pero que no es sino el derecho del más fuerte, del que se logra imponer, cosa que, en realidad, se encuentra ya implicada en la figura homérica de Ulises.

Mas dondequiera que se desmorone de tal manera la confianza en la existencia y en la comunidad, quedando como orientación única la propia conveniencia, la comunidad se destruye. La crisis espiritual de los siglos VI y V a.C. representa, al mismo tiempo,

la crisis política de la antigua Grecia. Platón y Aristóteles intentan responder a la crisis política, que, en realidad, es crisis espiritual, pero no lo hacen pretendiendo volver hacia atrás la rueda de la historia y restaurando el mundo mítico desmoronado, sino mirando hacia adelante: se adentran ellos mismos en la ilustración y proceden al modo sofista, para buscar precisamente con ayuda de este método fuerzas orientadoras, que vuelvan a hacer posible la comunidad.

Apoyado en Sócrates, Platón contrapone al derecho natural del astuto-fuerte el derecho natural del ser, en el que a cada uno corresponde un lugar en la totalidad. Él acepta también la idea del derecho natural, pero lo interpreta no de modo individualista y racionalista, sino como justificación del ser, que es la que da posibilidad de existir tanto al individuo como a la totalidad. Es importante para él que la justicia es la auténtica verdad y esta verdad la auténtica realidad; es, pues, importante que la verdad es más real que la mera vida biológica y el mero lograr imponerse. Aún más, frente a la justicia y la verdad la mera existencia biológica aparece ni más ni menos que como irrealidad, como sombra. Quien se decide por la justicia, se decide por lo verdaderamente real. Esta idea, que contribuye a la restauración de lo político y vuelve a hacer posible la *polis* como comunidad, adquiere en él un fundamento religioso. Platón lo desarrolla a partir de la tradición religiosa, intentando, al mismo tiempo, con ello señalar frente a la religiosidad superficial del mito ya agotado la existencia de fuentes más auténticas de sabiduría. Su pensamiento no se encamina hacia una filosofía de la razón pura. Lo que quiere es más bien llevar a la razón a encontrarse otra vez a sí misma a partir de las tradiciones fundamentales que hacen posible la verdadera comunidad. Es en este contexto donde hay que situar el martirio filosófico de Sócrates, que es igualmente martirio político, representando la prueba del rango de realidad que corresponde a la justicia frente al mero *bios* (vida) (cf. J. Pieper, *Über die platonischen Mythen*, Munich 1965; U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung* 61-80).

Estas reflexiones se apartan aparentemente mucho de nuestro problema teológico, pero son necesarias, porque muestran la inconsistencia del esquema platónico corriente, sobre el que se asientan

muchos clichés teológicos. Se ignora totalmente la intención del pensamiento de Platón siempre que se considere como pensador individualista y dualista, que se desentiende de lo terreno, encaminando a los hombres a huir al más allá. El punto auténticamente focal de su construcción es precisamente el volver a hacer posible la *polis*, la restauración de la política. Su filosofía gira alrededor de la justicia, se desarrolla en la crisis de lo político y partiendo de que la *polis* no puede tener consistencia, si la justicia no es realidad, verdad. El convencimiento de la fuerza vital de la verdad, que implica la idea de la inmortalidad, no es parte de una filosofía que huya del mundo, sino que es filosofía política en sentido eminente, convencimientos e ideas que son fundamentales también para los intentos actuales de teología política y de escatología política. Si tales intentos no se enfrentan con el problema de la muerte y de la justicia con la profundidad con que lo hizo Platón, entonces no harán sino desconocer y ocultar el núcleo mismo del tema.

Si queremos, pues, especificar el núcleo del pensamiento platónico, podríamos formularlo así: para poder vivir biológicamente, el hombre tiene que ser más que *bios;* tiene que poder morir para una vida más auténtica. La certeza de que la entrega a la verdad es entrega a la realidad y no un paso hacia la nada, es el presupuesto de la justicia, que representa, por su parte, el presupuesto de vida de la *polis*, y es también, por último, la condición para la supervivencia biológica del hombre. Tendremos que hablar del bagaje mítico y político, de que Platón se vale para exponer sus pensamientos. Lo haremos al ocuparnos directamente de la cuestión de la inmortalidad del alma y de la resurrección de los muertos. Entonces se verá lo mucho que la fe cristiana tuvo que corregir y purificar. Se da, de hecho, una diferencia fundamental entre Platón y el cristianismo, pero esto no debe impedir ver que allí se daban posibilidades para la presentación filosófica de la fe cristiana, posibilidades que se basan en una profunda concordancia de las intenciones que se tenían.

3. Desarrollo de la cuestión en el pensamiento bíblico

a) Antiguo Testamento

La idea que Israel tiene de la muerte participa, en primer lugar, en toda su amplitud de las concepciones comunes a un mundo arcaico, que se sentía seguro en el marco del clan. Pero es muy poco a poco como se hacen sentir los cambios que se van operando cara a la realidad y que tienen que seguirse de la negación de los dioses míticos y de la fe en la unicidad absoluta de Yahveh. Esos cambios se debaten dentro de la crisis de las escuelas sapienciales, que se pueden considerar como un paralelo judío respecto de la ilustración griega, volviéndose a hacer objeto de crisis en la conciencia judía, crisis vinculada a la figura de Jesucristo, influyendo en el desarrollo de lo cristiano.

Comienza por aparecer como la normal realización de la vida morir «viejo y saciado de vida», es decir, poder gustar la plenitud de la vida terrena, ver a los hijos y a los hijos de éstos, para participar en ellos del futuro de Israel y su promesa. El no tener hijos o la muerte demasiado temprana aparecen únicamente como ataque de la muerte, no explicable naturalmente, aparece como castigo contra el hombre, anulando su participación en la vida. La explicación de tales acontecimientos parece posible a partir de la relación existente entre el obrar y cómo le va al individuo, es decir, esos acontecimientos se toman como consecuencia de pecado, de modo que, en realidad, la vida y el concepto de su justicia permanecen intactos también aquí. En esta concepción global arcaica no aparece todavía lo verdaderamente característico de Israel y en ella se admite también que la muerte no equivale simplemente a destrucción: el muerto baja al *sheol*, donde lleva una existencia vacía como una sombra. Puede aparecerse, por lo que se le considera como temeroso y peligroso. Con todo, está separado del lugar de los vivientes, del lugar de la vida, echado a una zona donde la comunicación es imposible, zona que es destrucción de vida precisamente por la carencia de relaciones. La profundidad de esa vaciedad aparece en toda su amplitud en el hecho de que

Yahveh no se encuentra allí, de que allí no se le alaba: tampoco respecto de él se da allí comunicación absolutamente alguna. La muerte es, pues, prisión que jamás acaba, es ser y no-ser a un tiempo, un cierto ser-todavía y, sin embargo, un no vivir ya.

Fijándose más en este no-ser, que, por otra parte, no es la nada total, resulta de todo punto imposible el conformarse sencillamente con la muerte como si de algo natural se tratara. Esto explica que se desarrollara, sobre todo, en la oración de Israel una fenomenología de enfermedad y muerte, fenomenología que interpreta ambas como fenómenos espirituales, pone al descubierto su razón y contenido espiritual más profundo, luchando, en consecuencia, con Yahveh y situando así el sufrimiento del hombre ante Dios y con Dios a un nivel nuevo. La enfermedad se describe con calificativos de muerte: la enfermedad hace perder al hombre comunicación. La enfermedad se mira como destrucción de relaciones de vida; el entretejido social se viene abajo como la estructura interna del cuerpo. Al hombre se le excluye del círculo de amigos, de la comunidad que alaba a Dios. Se encuentra entre las garras de la muerte y separado del país de los vivientes. Aquí se considera la enfermedad como la esfera de la muerte o, viceversa, se mira la muerte como la esfera que se introduce en la vida del hombre. Su esencia es el abandono, el aislamiento, la soledad y, en consecuencia, la entrega a la nada.

Esta fenomenología de la enfermedad, que, de hecho, lleva a la fenomenología de la muerte y a una clarificación de su contenido espiritual, incluye una fenomenología de la vida: no cualquier clase de existencia es vida. Hay vida que es no-vida y prolongarla no sería inmortalidad, sino perpetuidad de un tormento, de una contradicción. La vida humana no es simplemente vida por el hecho de su existencia, la vida propiamente tal la contactamos una y otra vez sólo para experimentar que nos es negada. Vida en el sentido propio existe ni más ni menos que donde enfermedad, soledad y aislamiento no se dan: vida hay donde existe abundancia de plena realización, de amor, de comunidad, vida hay donde se contacta con Dios. La vida se llega a identificar, pues, con bendición, muerte equivale a maldición. Vida significa comunidad, mientras que la esencia de la muerte es la carencia de relaciones. La

mera realidad física del existir o del desaparecer pasa a un segundo plano frente al fenómeno profundamente humano, social y, en definitiva, teológico de aquello por lo que la vida constituye al hombre en su condición de tal. Y un día tiene que plantearse la cuestión de si este hecho no está indicando en dos direcciones: si, por una parte, el hombre físicamente vivo puede estar «muerto», si puede encontrarse en la carencia de comunión con los demás, ¿no tiene que ser, por otra parte, más fuerte que la muerte física la fuerza de la comunión, al menos, de la comunión con Dios?, ¿no puede entonces continuar la vida más allá del hundimiento físico?

Con toda razón, F. Mußner *(La resurrección de Jesús)* ha llamado expresamente la atención sobre el hecho genuino de que a la fe en Yahveh se debe el paso a la fe en la vida eterna gracias a la fuerza de Dios. Teniendo en cuenta estas relaciones, no se puede precisamente decir que la asimilación de la fe en la resurrección sea una simple invasión de ideas extrañas. A lo que se llegará es, por el contrario, a decir que la concepción arcaica del *sheol* representaba una participación en un estadio rudimentario todavía de esa conciencia generalizada. En ese estadio lo que se ve es que la fe en Yahveh no se había desarrollado aun en toda su plenitud. Porque objetivamente hablando la idea de que la muerte es la frontera en que se para el ámbito de influencia de Yahveh, es sencillamente una contradicción con la exigencia absoluta de la fe en Yahveh. Existe una contradicción en decir que él, que es la vida, tiene que tropezar con un límite contra el que se estrella su poder. Así ese estadio representaba una situación que no podía ser definitiva. A final de cuentas no podía ocurrir sino una de estas dos cosas: o desaparecía la fe en Yahveh o tenía que acabar por imponerse lo ilimitado del poder de Yahveh y, en consecuencia, la validez absoluta de la comunidad a que él dio comienzo.

Pero existía una dificultad histórica de cierto peso en contra de la tesis de que del concepto mismo que Israel tenía de Dios necesariamente surgiría la afirmación de que la comunión con Dios era indestructible, llegando, por tanto, a sostener que la vida del hombre era eterna como sentencia estrictamente teológica. De toda una serie de textos del Antiguo Testamento se puede claramente deducir que en Israel, al igual que ocurría en las religiones cir-

cundantes, la fe buscó y amó la comunicación con los muertos; el pueblo conoció y cultivó la fe en la vida de los muertos más allá del sepulcro a la manera como la tenían los pueblos vecinos. Pero la religión oficial de Israel, tal y como se incorporó en la ley, los profetas y también en los libros históricos, no asimiló esta fe ni sus prácticas. Es verdad que la religión oficial no niega sin más la «existencia» del *sheol* (cf. 1Sam 28,3-25; material abundante en Hoffmann, *Die Toten in Christus* 61-73.67ss), como tampoco negó al principio radicalmente la existencia de los dioses. Pero tampoco se ocupa de ello, al contrario: todo lo que tiene que ver con la muerte se considera «impuro», es decir, rechazable para el culto. Se opone a la comunicación con Yahveh. ¿No se da aquí una exigencia fuerte y específica de la fe en Yahveh en el sentido de que se prescinda de toda forma de fe en la inmortalidad, a diferencia de lo que hacen la *religio humana et pagana?* A esto se pueden decir dos cosas:

a) La calificación cultualmente negativa de todo lo que se refiere a la «muerte» representa una oposición a cualquier clase de culto a los muertos. En otras palabras: el no a los cultos a los antepasados (que, por supuesto, se practicaban con profusión) es la razón fundamental para la naturalización de la muerte. Hay una gran corriente en la historia de las religiones por la que puede verse que el culto a los antepasados fue absorbiendo toda la atención religiosa, desplazando de la conciencia al dios supremo, considerado como *Deus otiosus,* como dios arrinconado e innecesario. En el culto a los antepasados existe un cierto poder de absorción, al que Israel tenía que oponerse, si es que no se quería que su concepto de Dios se destruyera. La absoluta y excluyente exigencia de Yahveh, que connota la idea de que la comunión con Dios es indestructible, requería, en primer lugar, la exclusión radical de cualquier clase de culto a los muertos. Era necesario que previamente se desmitologizara la muerte, para que resaltara el modo específico en que Yahveh es la vida de los muertos.

b) La descalificación cultual del ámbito de la muerte no se quedó sin consecuencias teológicas. Lo que se deduce es que muerte y pecado se vean en relación mutua. La muerte depende de que se vuelva la espalda a Yahveh, dejando a las claras lo que este des-

entenderse de Yahveh implica. Volveremos a encontrar repetidamente este motivo, el cual, a partir de la lógica primitiva de la relación entre actuación y sus consecuencias, va llegando a conclusiones que desembocarán en la cristología.

Podemos sacar algunas conclusiones. La fe veterotestamentaria mira preferentemente a la aquendidad de la vida. Esto se explica, por un lado, por el hecho de que una gran parte de su historia está metida en formas de vida arcaica, pero, por otro, se debe también a las especiales exigencias implicadas en su concepto de Dios, que requería el rechazo de los cultos a los muertos y de las ideas de inmortalidad a que obedecían. Pero ese mismo concepto de Dios impedía igualmente que la última palabra la tuviera esta idea de aquendidad de la vida. Nos hallamos, pues, ante un proceso inestable, abierto e histórico, al que sería equivocado considerar como un conglomerado estático y dogmático. Las exigencias que se le oponen y que se deben al concepto de Dios, mencionadas ya, no hicieron, por supuesto, fácil el camino a recorrer. La crisis definitiva de lo hasta ahora visto resulta innegable en los documentos de la «ilustración» israelita, en los libros sapienciales. Qohelet (Ecl) y Job hacen ver cada uno a su modo el fracaso de los reductos de seguridad de que hasta entonces se había disfrutado, fracaso que, por decirlo de alguna manera, adquiere aquí figura canónica.

Ambos libros desembocan en una crítica radical al esquema obras-consecuencias: esa relación no existe. La vida y la muerte del hombre no tienen lógica alguna visible (Ecl 2,16s). En Qohelet esto lleva a un profundo escepticismo: todo es absurdo y vano. De ese escepticismo se hace cargo, como puede, una resignación que se debate entre aquél y la fe. Es una resignación que a pesar del absurdo está dispuesta a seguir viviendo y confiar en un sentido desconocido, por más que no se reprime de plantear la cuestión de si el no haber nacido no sería preferible a la vida. Ésta cae en la crisis. Job expresa de una manera más dramática todavía la disputa interna de las escuelas sapienciales y la condena de la sabiduría clásica de Israel en el esquema acción-consecuencias. La cima de esa disputa está representada, sin duda, por la apelación a Dios como salvador contra el Dios que se cree palpar en las absurdas destrucciones (19,22-25): Job espera en el Dios creído en con-

tra del Dios experimentado, confiándose al desconocido. Algo de esperanza en una vida definitiva parece entreverse en todo ello, por más que la confusa trasmisión del texto no nos permita un juicio de hasta qué punto tales pensamientos han llegado a adquirir una forma clara.

Job y Qohelet son para nosotros los dos documentos de la crisis, tras los cuales podemos vislumbrar las proporciones de aquella conmoción, que trajo consigo el desmoronamiento de la sabiduría doctrinal y vital en vigor hasta entonces. Pero a todo esto habían precedido pasos hacia lo nuevo, derivados de la experiencia de una piedad profética y de tipo totalmente personal. Esos pasos y tanteos fueron capaces de dar permanencia a la fe por encima de la crisis. El primer gran paso adelante se debió a la dolorosa experiencia del exilio, como se ha plasmado en los cantos del siervo de Yahveh en el Deuteroisaías. Enfermedad, muerte y rechazo se interpretan como *sufrimientos en sustitución* de otros, con lo que a la realidad global de la muerte se le atribuye un aspecto nuevo, positivo: muerte y hundimiento en la enfermedad *no* son de suyo castigos por el pecado, sino que pueden representar igualmente el camino de un afianzamiento de la relación con Dios. El sufriente abre a los otros, a costa de su sufrimiento, la puerta que da a la vida y en cuanto sufriente se convierte en su salvador. El sufrimiento por Dios y en favor de los otros puede ser la manera suprema de hacer presente a Dios y de ponerse al servicio de la vida. Enfermedad y muerte no son ya el límite en que el hombre comienza a ser inútil y a carecer de sentido, inútil también respecto de Dios, al que ya no puede alabar. Ya no son el lanzamiento al vacío absoluto del *sheol,* sino que representan la nueva posibilidad del hombre, en la que puede hacer y ser más que en la guerra santa y en el servicio cultual del templo, pudiendo ejercitar aquella misericordia de la que ya Samuel dijo que vale y es más que los sacrificios.

Estas ideas son tan importantes, porque la identificación fenomenológica de enfermedad y muerte, de enfermedad y *sheol* sigue en pie, pero la muerte ya no aparece como lo último, vacío y castigo sin vuelta, sino como fuerza de purificación y cambio: enfermedad y muerte son, como queda dicho, camino y destino del

justo, en el que el derecho se profundiza hasta la misericordia del servir en lugar de los otros. En realidad, es secundaria la cuestión de si en Isaías 53,9-12 se habla ya de resurrección en el sentido propiamente tal. Es secundaria la cuestión, porque en cualquier caso la resurrección está implicada realmente: el *sheol* no retiene al que sufre de esa manera, sino que su sufrimiento es el modo como la vida propiamente tal y en plenitud se abre paso a través de una vida aparente.

La religiosidad personal y tan probada de muchos salmos profundiza y madura a su modo las experiencias que resuenan aquí. La antigua situación del clan con toda su fuerza protectora para el individuo no se pudo restablecer tampoco tras la vuelta del exilio. Los piadosos fueron en muchos casos minoría frente a los cínicos y escépticos. Por tanto, tuvieron que encararse con la cuestión sobre el sentido de su vida religiosa sin contar con el apoyo del clan y en medio de un forcejeo personal con Dios. Voy a fijarme sólo en dos salmos que tuvieron su importancia para la reflexión cristiana.

En primer lugar vamos a mencionar brevemente un texto que fue básico para la primitiva predicación cristiana sobre la resurrección, Sal 16 (especialmente v. 9ss). Apoyado en su profunda confianza en el poder salvador de Dios, el orante se atreve a decir: «Mi cuerpo reposa en el seguro. Tú, cierto, no abandonas mi vida ante el *sheol*, no dejas a tu amado ver la fosa... Contigo, la alegría hasta la hartura; a tu diestra, delicias sempiternas.» Aunque aquí no se pensara todavía directamente en la fe en la superación de la muerte, sin embargo, se percibe la certeza de que Yahveh es, indudablemente, más fuerte que el *sheol*. El orante se sabe seguro en manos de Dios, que es el indestructible poder de la vida. «La base vital de Dios sirve de soporte al cuerpo del hombre *en medio del ámbito de dominio de la muerte.* Pero el hecho de que el poder vital de Dios lleve al hombre hacia una nueva vida *a través de la muerte*, es una certeza que se halla todavía oculta en la palabra veterotestamentaria. Mas resulta innegable una transparencia misteriosa», piensa un exegeta tan comedido como H.J. Kraus (*Psalmen* I, Neukirchen 1960, 127).

A más profundidades llega el Sal 73, en especial los versículos 23-28 (salmo que, dicho sea de paso, fue uno de los preferidos de san Agustín). El orante se enfrenta a la misma problemática que vimos en Ecl y Job. H.J. Kraus llama la atención, por cierto que con toda razón, sobre el hecho de que no se trata de un tratado sobre un problema, sino de «una situación tan apurada que le sitúa al borde de la locura» y de una experiencia que le sirve de respuesta (*Psalmen* I, 511). El salmista ve con sus propios ojos lo bien que le va a los pecadores, a los que nada les sale mal. Parecen ser hasta una especie de superhombres, ante los que todo pasa de largo (v. 4s). El mundo parece vuelto del revés y se tiene la impresión de que no hay más que una salida: vivir como ellos, desentenderse de Dios y hacer coro al cinismo de los poderosos, de los triunfadores, de estos «dioses», que no parecen ni mortales. «Con su boca se ponen en los cielos y recorren la tierra con su lengua» (v. 9). La vida de fe parece absurda, una absoluta necedad. Y de hecho, mientras se siga partiendo del esquema obras-consecuencias, mientras se siga considerando a la religión desde el punto de vista de la utilidad terrena, de la justicia terrena, lo único que queda es la desesperación o la apostasía. El salmista encuentra la respuesta en el templo, es decir, no gracias a la reflexión, ni en el fijarse en los otros, en la comparación establecida entre él y ellos, ni en el análisis del curso de las cosas en el mundo, que desembocará en la religión de la envidia. El salmista encuentra la respuesta mirando a Dios. Fijándose en él es como se da cuenta de lo aparente, vacía y miserable que es esa felicidad de los pecadores. Es así como se da cuenta de que el envidioso es un necio, como un animal (v. 22). Y ahora se da una experiencia que supera todo lo dicho hasta ahora: «Con tu aviso me guías para ponerme en dignidad. ¿Qué otro tengo yo en el cielo? Contigo nada ansío yo sobre la tierra. Mi carne y mis entrañas se consumen, mas el Señor es para siempre mi roca y mi porción» (v. 24-26). Con razón dijo Harnack que ya no se puede superar la fuerza de este verso 25 (*Wesen des Christentums*, 1950, 28).

Sin ningún influjo exterior, sin esquemas filosóficos o mitológicos, y sí únicamente a partir de lo profundo de la comunión con

Dios que experimenta el orante, ha surgido esta certeza: la comunión con Dios es más fuerte incluso que la destrucción del cuerpo. Esa comunión es la realidad propiamente tal, en comparación con la cual se ve que es pura apariencia y vaciedad todo lo demás que se considera tan enormemente real. «La vaciedad está llena gracias a una comunión con Dios que salta por encima de toda esta aquendidad» (Kraus, *Psalmen* I 520).

Antes dijimos que la comunicación es la vida y que la falta de comunicación es la muerte. Esta afirmación totalmente empírica ha llegado a sus últimas consecuencias en la experiencia concreta del orante: la comunión con Dios *es* la realidad. Es lo propiamente real. Esta comunicación por ser lo propiamente real es incluso más real que la muerte. Aquí no se describe, ni se especifica, ni se razona en la reflexión, ni se aclara absolutamente nada. En ello radica la deficiencia y la fuerza del texto. No da ninguna teoría de la inmortalidad. Solamente expresa una certeza que se ha experimentado, que el pensamiento se encargará de adornar y explicar con los medios de que disponga. Pero los modelos desarrollados por el entendimiento se quedarán siempre a la zaga del núcleo originario de lo experimentado. Habrá que decir que éste es uno de los textos en los que el Antiguo Testamento se adentra más en lo nuevo y profundiza más en lo que le es propio. Es un texto que desarrolla una idea original sobre la superación de la muerte, idea que no se debe a modelos griegos ni persas. No opera ni con el concepto de alma ni con la idea de resurrección, sino que arranca única y exclusivamente del concepto de Dios y de la idea de la comunión o de la experiencia de comunión hasta llegar a esta conclusión. El mirar a Dios, el estar con él se ve como el lugar en que el hombre puede superar el *sheol*, presente siempre en su vida y amenazándole con tragárselo.

Para cerrar nuestro recorrido a través del Antiguo Testamento, tenemos que mencionar finalmente un tercer grupo de textos, el de la literatura martirial, que llega a la certeza de la vida en la experiencia del martirio, encontrando en él, al mismo tiempo, un modo nuevo de superar la muerte. En este marco se sitúa Dan 12,2: «Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán: éstos, para la vida eterna, aquéllos, para el oprobio, para el horror eter-

no.» Ésta es la formulación más clara de la fe en la resurrección en todo el Antiguo Testamento. Se relaciona con las persecuciones helenísticas contra los judíos, en las que fueron cobrando forma algunos de los testimonios más grandiosos de la fe de Israel. Recordemos la imagen de los tres jóvenes en el horno de fuego, símbolo supratemporal del sufriente pueblo de Dios, que en el horno de fuego entona la alabanza a Dios.

Junto a Daniel hay que mencionar los dos últimos libros del Antiguo Testamento, el de la Sabiduría y el segundo de los Macabeos. La relación de pensamientos y experiencias de ambas obras se ve especialmente clara en la descripción de los martirios en 2Mac, que se podría resumir así: a la vista de la persecución el creyente se enfrenta con la cuestión de si debe preferir la justicia de Yahveh o su vida, su *bios*. Se encuentra ante la alternativa de escoger entre derecho y *bios*. El esquema relacional de obras-frutos no ayuda nada aquí. Ocurre precisamente lo contrario: la fe, la justicia llevan a la pérdida temprana y cruel de la vida. La situación del Sal 73 alcanza su suprema gravedad. En esta situación el creyente llega a ver con toda claridad que la justicia de Yahveh es mucho más importante que su propia existencia biológica y que quien muere dentro del derecho de Dios y por su causa, no se hunde en la nada, sino que entra en la realidad propiamente tal, en la vida misma. Se ve con toda claridad que justicia y verdad de Dios no son únicamente ideas o ideales, sino «verdad» en el sentido de realidad, realidad propiamente tal. Quien se adentra en ella, no desaparece en la nada, sino que penetra en la vida. El libro de la Sabiduría expresa esta certeza en 3,1ss y 16,13 (cf. también 2, 3), valiéndose de pensamientos tomados de la cultura griega. Pero sería una necedad hablar aquí de una victoria del helenismo sobre el pensamiento hebreo. Lo que Sab 3 dice es, en el fondo, indudablemente religiosidad propia de mártires en la línea que va desde Is 53 hasta Sal 73. Pues ahora se ve claro que, en definitiva, todos estos textos, incluido Job, se deben a una situación parecida a la del martirio; resulta indudable que en el camino recorrido por el Antiguo Testamento precisamente el sufrimiento por que se pasó y al que se superó espiritualmente, se convirtió en lugar hermenéutico, en el que se separan realidad y apariencia (no-reali-

dad), lugar en el que la comunión con Dios se reveló como el lugar de la vida verdadera.

Frente a este hecho es completamente secundario el que para expresar ese contenido tanto 2Mac como Daniel se sirvan más de modelos intelectuales del oriente (resurrección), mientras que Sabiduría prefiere un bagaje originario de Grecia (el alma en las manos de Dios). Lo verdaderamente importante se encuentra, pues, más profundo: lo que se dice se deriva de la experiencia de que la comunión con Dios es vida indestructible por encima de la muerte. Esta idea surgida de la pasión de la fe tiene un paralelo íntimo en la experiencia de Sócrates que muere por la justicia y de lo cual nos habla Platón. Ese paralelismo representó el lazo de unión propiamente dicho entre el pensamiento bíblico y el de la filosofía platónica, siendo esto lo que hizo posible el encuentro de las tradiciones.

b) Explicación que ofrece el Nuevo Testamento sobre muerte y vida

Si se echa una mirada de conjunto sobre la dramática lucha del Antiguo Testamento en toda su amplitud, entonces puede apreciarse la unidad de los testamentos. El Nuevo Testamento no necesita formular pensamientos totalmente inéditos. Lo nuevo de él consiste en el hecho original, que incorpora y aúna todo lo que se dio hasta ahora, haciéndole alcanzar toda su plenitud: el martirio del testigo fiel, Jesús, y su resurrección. El martirio y la resurrección del Justo por antonomasia le dan todo su valor concreto a la visión del Sal 73 y a la confianza esperanzada de los Macabeos. Es en el Cristo resucitado donde se le da su respuesta a la fe atacada, que grita pidiendo auxilio.

Pero queda la cuestión de qué valoración se da a la muerte en esta nueva perspectiva. Lo primero que hay que decir al respecto es que el Nuevo Testamento mantiene claramente la dirección fundamental del antiguo. En el signo de la cruz no se ve, por ejemplo, glorificación ninguna de la muerte, que sustituyera a la antigua alegría que se sentía por la vida. El sí a la vida y el jui-

cio que se da sobre la muerte como lo antidivino, vuelve a aparecer al final del desarrollo neotestamentario, como se ve de modo expreso otra vez en Ap 20,13ss: al final, el mar, imagen mítica del reino de los muertos, del mundo de la muerte, tiene que devolver a los muertos, siendo entonces cuando se arrojen y se quemen para siempre en el lago de fuego juntos la muerte y el infierno, es decir, el ser-muerto. Y ya no habrá más muerte. Ya sólo habrá vida.

En el fondo es lo mismo que se dice también en 1Cor 15. Se quitará de en medio la muerte como «el último enemigo» (15,26). Su final significa el definitivo señorío sin competencia por parte de Dios, de la vida invencible, que aleja de sí la sombra de la muerte. En este sentido la postura cristiana fundamental, juntamente con la veterotestamentaria, se opone netamente a las explicaciones que las otras grandes religiones dan de la realidad, tal y como las ha desarrollado, por ejemplo, la India en el conjunto de la piedad budista, cuyo principio supremo es apagar la sed de ser, la fuente más profunda de sufrimiento. El cristianismo va exactamente en la dirección contraria, puesto que dramatiza la sed de ser convirtiéndola en sed de Dios mismo, viendo en ello la plenitud de la salvación.

Al mismo tiempo, el Nuevo Testamento se encuentra determinado por el hecho mencionado antes, el cual, al parecer y solamente al parecer, opera un desplazamiento de la opción fundamental: el Cristo mismo, el verdadero justo, es en cuanto justo un sufriente y un condenado a la muerte. El justo ha bajado al *sheol*, al país impuro, donde no se alaba a Dios. Con este descendimiento de Jesús es Dios mismo el que desciende al *sheol:* gracias a ello la muerte deja de ser el país de las tinieblas abandonado de Dios y el ámbito de la cruel lejanía de Dios. En Cristo es Dios mismo el que ha penetrado en el ámbito de la muerte, convirtiendo el espacio de la incomunicación en espacio de su presencia. Esto no es una glorificación de la muerte. Habiéndola visitado Dios por Cristo, la ha suprimido y la ha superado como muerte.

¿Pero de verdad que con esto no se han canteado las tornas en las valoraciones? Antes se había considerado como la salvación a la vida misma. Ahora es precisamente una muerte lo que al hom-

bre se le convierte en vida. Como consecuencia del anuncio de la cruz como la salvación del hombre es la muerte la que pasa a ocupar el centro del mensaje de la fe. ¿No será verdad que esto representa una infravaloración de la vida y una glorificación de la muerte? Para hallar una respuesta tenemos que recordar la fenomenología de muerte y vida, fenomenología que había brotado en la lucha del Antiguo Testamento al respecto. Esta fenomenología es fácilmente verificable en la propia experiencia de la vida. Vimos que la vida, tal y como la encontramos día a día, en la mayoría de los casos no es sino sombra de vida, una especie de *hades*, en el que en ocasiones no hacemos sino meramente barruntar lo que en realidad sería vida. A ello se debe que el hombre normalmetne no tenga un hambre acuciante de inmortalidad: a nadie le puede resultar deseable el alargar indefinidamente la vida tal y como es. Pero tampoco se llega a la consecuencia casi natural en el sentido de contar con la muerte, lo menos dolorosa y más tardía posible, como con algo totalmente normal, habiéndole sacado a la vida antes lo más que se haya podido. Contra esa conclusión se encuentra una especie de sentimiento originario, que Nietzsche formuló de esta manera: todo placer quiere eternidad, quiere profunda, profunda eternidad. Hay momentos que no deberían pasar jamás. Lo que en ellos se siente, no debería acabar nunca. La melancolía propiamente tal de la existencia humana consiste precisamente en que, sin embargo, pasa y hasta en que sólo se experimenta en momentos.

¿Pero cuál es verdaderamente el momento en que el hombre experimenta qué es vida? Es el momento del amor, que se convierte para él, al mismo tiempo, en el momento de la verdad, del descubrimiento de la vida. El ansia de inmortalidad no brota de la existencia aislada, cerrada en sí misma, la cual es insatisfactoria, sino que se debe a la experiencia del amor, de la comunidad, del tú. Ese deseo brota de la exigencia que el tú plantea al yo y viceversa. El descubrimiento de la vida incluye una superación del yo, un despojarse del yo. Ese descubrimiento acontece únicamente donde el hombre es capaz de salir de sí mismo y se deja caer. Si el misterio de la vida es idéntico con el misterio del

amor, entonces se encuentra unido también a un acontecimiento de muerte.

De esta forma hemos llegado otra vez al mensaje cristiano de la cruz con su explicación de muerte y vida. El mensaje cristiano explica la muerte, enseñándonos a ver en ella más que el final de nuestra existencia biológica. La muerte se encuentra presente siempre en la provisionalidad, cerrazón y vacío de nuestra vida diaria. El sufrimiento físico, la enfermedad, cosas que anuncian la muerte, amenazan nuestra vida verdadera menos que lo que lo hace el que nosotros mismos no tomemos en serio nuestra existencia, lo cual hace que la promesa de vida se degrade hasta lo trivial, desembocando al final en lo vacío.

Si intentamos ahora ordenar las reflexiones que hemos hecho, veremos que el fenómeno muerte se manifiesta en tres dimensiones muy distintas:

1) La muerte está presente como vanidad de una existencia hueca, que se reduce a una vida aparente.

2) La muerte se halla presente en cuanto proceso físico de disolución que acompaña inseparablemente la vida, se manifiesta en la enfermedad y desemboca en la muerte física.

3) La muerte sale al encuentro en el arrojo del amor, que se abandona a sí mismo y se entrega al otro; la muerte se hace encontradiza en la renuncia a la ventaja propia en favor de la verdad y la justicia.

Consecuentemente se plantea la cuestión de qué relación tienen entre sí estas tres figuras de muerte y cómo aplicarlas a la muerte de Jesús. Al contestar a esta doble pregunta tiene que ponerse en claro la interpretación cristiana de la muerte. El punto de arranque para la solución tiene que hallarse en el punto dos, es decir, en el componente biológico de lo humano, componente en que la muerte se oculta preponderantemente. El dolor, la enfermedad puede paralizar al hombre como hombre, destruyéndolo no sólo físicamente, sino también en el sentido psíquico y mental. Pero el dolor puede igualmente alejar el orgullo y el embotamiento del espíritu, llevando al hombre a encontrarse a sí mismo. El forcejeo con el sufrimiento representa el lugar propiamente tal en que se dilucida lo humano. Porque es ahí donde el hombre se ve con-

frontado de modo concreto e insoslayable con el hecho de que no puede disponer de su propia vida y de que no le pertenece ni su propia vida.

A ello puede responder con la obstinación que intenta, con todo, imponerse a toda costa, echándose en manos de una ira desesperada como postura fundamental. Pero su respuesta puede consistir también en el intento de confiarse a un poder extraño, dejándose llevar sin miedo y sin mirarse a sí mismo por el temor que siente. De esa forma su postura cara al dolor, cara a la presencia de la muerte en la vida se funde con la actitud fundamental que llamamos amor. Porque ahora vemos lo siguiente: el hombre se enfrenta con la imposibilidad de disponer de su propia vida no sólo en el límite físico de la vida, tal y como se lo hace experimentar la enfermedad, sino que también se enfrenta con aquella imposibilidad en la misma esfera central de lo humano, en cuanto que tiende a ser amado, encontrándose orientado al amor como alimento propiamente dicho de su alma. Pero el amor, eso que es lo que más necesita el hombre, no lo puede realizar él mismo, tiene que esperarlo y desde luego que no lo recibirá, si se lo quiere procurar él mismo. Puede ser que se indigne contra esta dependencia, que quiera destruirla, que quiera reducirla a satisfacción de una necesidad, lo que se consigue sin la aventura de la mente y el corazón. Pero también puede que admita la realidad de esa dependencia y que se mantenga abierto con la certeza de que el poder, que ha querido así al hombre, tampoco lo engañará.

Esto quiere decir que la lucha con la muerte física hace que el hombre tenga que vérselas con la estructuración fundamental de su ser. Ella sitúa ante la alternativa de aceptar la estructura del «amor» o de contraponerle la del «poder». Pero esto plantea la siguiente cuestión fundamental: ¿Se puede aceptar la dura realidad de la muerte física, continuamente presente en la vida, con una confianza que desemboca en la fundamental actitud del amor, o se juega uno los ofrecimientos mejores de la vida por el hecho de esperar una realidad que o no existe o no se da, al menos, en la forma que es esperada? Si por lo que hemos dicho nos resulta clara la íntima relación de los tres significados de «muerte», que hemos concretado, quiere decir que ahora tenemos el camino abierto para aden-

tramos en la cuestión cristológica. El Dios que muere en el mismo Cristo, es el Dios que llena la estructura del amor más allá de cuanto se pudiera esperar, justificando la confianza, cuya única alternativa es, en definitiva, la autodestrucción. El cristiano muere en la muerte de Cristo. Esta fórmula tradicional adquiere ahora un sentido absolutamente práctico: el poder ilimitado, que en todas partes limita su vida, no representa una ley natural ciega, sino un amor que se le ha puesto a disposición de tal forma que ha muerto por él y con él.

El cristiano sabe que puede fundir la autoenajenación que le amenaza continuamente con la actitud fundamental de un ser creado para el amor, un ser que se sabe absolutamente seguro precisamente por la confianza en el regalo del amor, inalcanzable por uno mismo. La muerte, el enemigo del hombre, quiere robarle, quitarle la vida, pero es vencida donde el hombre se opone a sus intentos expoliadores con la actitud del amor confiado, cambiando el expolio en más vida. La muerte como muerte está vencida en Cristo, en el que eso ocurrió por la fuerza de un amor ilimitado. La muerte es derrotada, donde se muere con Cristo y en Cristo. Por eso es por lo que la actitud cristiana se opone al deseo moderno de *subitanea mors,* que pretende reducir la muerte a un escueto momento, intentando así desterrar de la vida la presencia exigente de lo metafísico. El hombre madura para la vida verdadera y eterna gracias a la transformadora aceptación de la muerte, que se encuentra continuamente presente en toda la vida.

Si ahora combinamos estos pensamientos con lo que se vio en el marco de la evolución bíblica sobre el significado del martirio, entonces se abre otra dimensión. De la misma manera que la muerte del hombre no se reduce al momento de su muerte clínica, así tampoco comienza la participación en la *martyria* de Jesús sólo en el momento en que uno se deja ejecutar por ello. Su forma fundamental es también aquí muy normal y corriente: consiste en la disposición diaria que da la preferencia a la fe, la verdad, la justicia sobre y por encima de la ventaja del propio provecho. Mirándolo con más detenimiento se ve que es esta preferencia de la verdad por encima del provecho del yo lo que hace al hombre comunicable con los demás. Pues ¿por qué razón y de qué manera

pueden los hombres, en definitiva, comunicar con otros? Ni más ni menos que porque se da esta tercera realidad, el derecho, la verdad por encima de ellos en cuanto que les es común y que, al mismo tiempo, se ve que es propio de cada uno.

Mas otra vez volvemos a encontrarnos con el hecho de que tal confianza en orden a la verdad es posible en toda su plenitud, si es cierto que esa verdad existe y si ha contestado. En esto se funde el conjunto con lo que hemos dicho antes: el martirio con Cristo se identifica con el movimiento del amor en cuanto que ese martirio es proceso de la preferencia concedida a la verdad sobre el mero yo. Si la muerte es esencialmente incomunicabilidad, entonces el movimiento que lleva a la «comunión» es, al mismo tiempo, el movimiento de la verdadera vida. Este proceso de autoenajenación descubre, pues, qué *sheol,* qué vaciedad y entrega a la nada ha representado nuestra autosuficiencia, nuestra ansia de sobrevivir a costa del derecho, y entonces en este proceso de muerte culmina el proceso propiamente dicho de la vida.

Desde esta perspectiva puede llegar a entenderse qué es lo que significa la fórmula cristiana que habla de la «justificación» del hombre por la fe en el bautismo. La doctrina que habla de la justificación por la fe y no por las obras, significa, pues, que se realiza por la participación en la muerte de Cristo, es decir, participando en el camino del «martirio», o sea, en el drama diario de preferir el derecho y la verdad al mero existir y todo ello gracias al espíritu de amor que se hace posible en la fe. Y viceversa, buscar la justificación por las obras significa que el hombre quiere salvarse a sí mismo por las propias fuerzas en el aislamiento del esquema obras-consecuencias. Esto puede tomar las formas más sutiles según los casos, pero siempre viene a parar al modelo fundamental. En definitiva, justificación por las obras, por aquello que el hombre puede hacer por sí mismo, significa que el hombre se puede construir su propia pequeña inmortalidad, Quiere tomar de la vida tanto como le resulte suficiente. Pero tal pretensión no puede ser sino mera ilusión, sea cualquiera el nivel en que se mueva: sea a un nivel arcaico o en el plano científico más refinado hasta llegar al intento de anular la muerte mediante la investigación médica.

Con esa autosuficiencia, que realmente es también una negativa a la comunicación, el hombre equivoca la realidad y la propia verdad. Porque esta su verdad es que él es pasajero, careciendo de consistencia en sí mismo. Cuanto más se aferra y se apoya en sí mismo, tanto más se apoya sobre la nada, tanto más se echa en manos de la nada, a la que está condenado si se aísla. La comunicación, que es la vida, la encuentra únicamente entregándose a la verdad y al derecho. Es esencial a su vida el que no puede tenerla sino por otros, no pudiendo jamás alcanzarla a partir de sí mismo: lo que da vida no es la obra, sino la fe.

Resulta claro que el camino de la teología de la cruz, o sea, el de la doctrina paulina de la justificación, no implica en modo alguno una apología de la pasividad. Porque el orientarse a la verdad, el derecho, el amor es precisamente en cuanto fenómeno de recepción, al mismo tiempo, suprema actividad del hombre. Resulta también indudable que el no a las «obras» no es una negativa al quehacer moral del hombre, sino que exige, muy al contrario, el pleno sí a la vida como comunicación en la verdad, que halló su figura personal en el mártir resucitado que es Cristo.

Con lo dicho hemos llegado, finalmente, a un punto desde el que resulta clara la unidad y simplicidad más íntimas de lo cristiano. Porque ahora podemos afirmar lo siguiente: tanto si digo que en el cristianismo sólo se trata del misterio pascual muerte-resurrección; como si sostengo que en él la verdadera y exclusivamente central es la justificación por la fe; como si afirmo que lo único y el todo es el Dios unitario y, en consecuencia, el amor, resultará cierto que las tres afirmaciones son idénticas, pues mi pensamiento se proyecta en una sola cosa: la participación en los *martyria Christi*, participación en aquella muerte, que es fe y amor que yo asumo y me dispensa en mi propia vida Dios, el cual no puede ser amor sino como trinidad y sólo como amor es como hace soportable el mundo.

Por último, resulta claro en esta perspectiva, precisamente al reflexionar sobre lo más personal, sobre la muerte, resulta claro, digo, que la escatología cristiana no rehúye las tareas comunes de este mundo, escapándose al más allá. Se ve igualmente que no significa limitarse a la salvación privada del alma. Porque el punto

de apoyo de esta escatología es precisamente el comprometerse con el derecho común, tal y como nos está garantizado en aquel que sacrificó su vida al derecho de toda la humanidad, dándole con ello justicia. Además se ve que la escatología significa el ánimo y hasta la exigencia insoslayable de empeñarse en la implantación del derecho y la verdad. El contenido de la escatología es sencillamente la tarea de nuestra vida en pro de la verdad, el derecho y el amor.

4. Conclusiones finales para la visión cristiana de la muerte

a) El sí a la vida en su totalidad

La fe cristiana está volcada hacia la vida. Cree en el Dios de los vivos. Su meta es vida y dice, por tanto, sí a la vida en todos sus niveles en cuanto don y reflejo de Dios, que es la vida. Dice sí a la vida aun cuando se encuentre oscurecida por el sufrimiento. Incluso entonces es don de Dios, incluso así sigue ofreciendo nuevas posibilidades de ser y de sentido. Para la fe cristiana no existe ninguna «vida inútil». Dondequiera que hay vida, sigue siendo, a pesar de todos los pesares, don de Dios, don entregado y confiado a los otros hombres, pudiendo hacerlos más ricos y más libres por la exigencia de un amor servicial.

b) El sentido del sufrimiento

La fe cristiana sabe que la vida humana es vida en un sentido más profundo y más completo que el que pueda apoyar la mera biología. Espíritu no quiere decir «competidor del alma», sino vida más abundante, más grande.

El hombre se encuentra a sí mismo en la medida en que acepta verdad y justicia como esfera de la verdadera vida, por más que esa apertura de la vida reciba siempre en la historia humana el carácter de *martyria.* La fe no busca el sufrimiento, pero sabe que la vida no llega a plenitud sin pasión, sino que se para ante lo que sería su plenitud. Si la cumbre de la vida requiere pasión, eso quiere

decir que la fe rechaza el intento de la «apatía», del esquivar el sufrimiento, puesto que eso va contra la esencia del hombre.

A causa de la importancia del intento de esquivar el sufrimiento tenemos que detenernos un momento. El esquivar el sufrimiento se da en una doble vertiente. Se da una «apatía» hacia arriba, que adquirió formas impresionantes en el estoicismo y en la religiosidad asiática. A partir de sus convicciones espirituales el hombre adquiere un dominio tal que deja tras sí el dolor, lo cambiable del destino exterior, como algo extraño. El representante de la postura esquiva frente al dolor «hacia abajo» es Epicuro, que enseña al hombre una técnica del placer, con la que destierra el dolor en su vida.

Ambas formas se pueden elevar a un cierto virtuosismo, llegando a obtener un éxito más o menos completo. Pero ambas desembocan en un orgullo que niega el ser de hombre. Ocultamente implican una pretensión de divinidad, que contradice a la verdad del hombre. Mas lo que está contra la verdad es mentira, algo, en fin, vacío y destructor. En definitiva, esa técnica se cierra a la verdadera grandeza de la vida. Tales cosas comunes a ambas posturas no nos pueden impedir ver, por supuesto, la enorme distancia existente entre Epicuro y la «apatía» conseguida espiritualmente, apatía que en sus formas más perfectas presupone el vencimiento del dolor.

Desde este punto de vista (y no por una superficial contraposición entre lo bíblico y lo griego) hay que interpretar la gran diferencia existente entre la muerte de Cristo y la de Sócrates. Cristo no muere con la noble serenidad del filósofo. Muere gritando, después de haber apurado toda la angustia del abandono. A la soberbia *(hybris)* del querer ser como Dios se le contrapone aquí la aceptación de la condición humana hasta las últimas consecuencias (Flp 2,6-11).

Hoy, y a la vista de las nuevas posibilidades de que el hombre dispone, el tema de esquivar el sufrimiento ha adquirido una importancia apenas conocida antes. El intento de eliminar el dolor mediante la medicina, la psicología y pedagogía, mediante la construcción de una nueva sociedad, se ha convertido en el gigantesco empeño de la salvación definitiva de la humanidad. Por supuesto

que el dolor puede y debe ser reducido por todos estos medios. Pero el empeño de hacerlo desaparecer absolutamente se llegaría a identificar con el desprecio del amor y, en consecuencia, con la marginación misma del hombre. Tales intentos son pseudoteología. Lo único que pueden conseguir es una muerte vacía y una vida del mismo calibre. El hombre que no se enfrenta con la vida, se niega a vivir esa vida. Huir del sufrimiento es huir de la vida. La crisis de occidente se debe, no en último lugar, a una educación y a una filosofía, que quieren salvar al hombre rehuyendo la cruz, contra la cruz y, en consecuencia, contra la verdad. Vamos a repetirlo otra vez, el valor relativo de tales caminos es innegable. Pueden reportar una ayuda preciosa, si se reconocen como parte de un todo más amplio. Pero tomados aisladamente, desembocan en el vacío. Porque, en realidad, el hombre sólo se puede conformar con una respuesta, la que se hace cargo de la inabarcable exigencia del amor. La vida eterna y sólo ella es la respuesta suficiente a la cuestión sobre la existencia y la muerte humanas en este mundo.

§ 5. *Inmortalidad del alma y resurrección de los muertos*

Sobre el apartado I: P. Althaus, *Die letzten Dinge,* Gütersloh [6]1956; id., *Retraktationen zur Eschatologie,* en: «Theol. Lit. Ztg.» 75 (1950) 253-60; J. Auer, *Auferstehung des Fleisches,* en: MThZ 26 (1975) 17-37; O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?,* Stuttgart 1962; G. Greshake, *Auferstehung der Toten,* Essen 1969; G. Greshake-G. Lohfink, *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit.* Untersuchungen zur christlichen Eschatologie, Friburgo [2]1976.

Sobre el ap. II: R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments,* Tubinga [3]1958; id., *Das Evangelium des Johannes,* Gotinga [15]1957; id., *Der zweite Brief an die Korinther,* Gotinga 1976; A. Feuillet, *La demeure céleste et la destinée des chrétiens,* en: RechSciencRel 44 (1956) 161-92; J. Gnilka, *Der Philipperbrief,* Friburgo 1968 (cf. también J. Gnilka, *Carta a los Filipenses,* Herder, Barcelona [2]1978); P. Hoffmann, *Die Toten in Christus,* Münster 1966; J. Jeremias, παράδεισος, en: ThWNT V 763-71; R. Meyer, κόλπος, ibid. III 824-26; K. Schubert, *Die Gemeinde vom Toten Meer,* Munich-Basilea 1958; B. Trémel, *Der Mensch zwischen Tod und Auferstehung nach dem Neuen Testament,* en: «Anima» 11 (1956) 313-31.

Sobre el ap. III: G. Bianca, *Pomponazzi e il problema della personalità umana,* Catania 1941; J.A. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in*

der alten Kirche I, Munich 1954; G. Hoffmann, *Der Streit über die selige Schau Gottes,* Leipzig 1917; G. Kretschmar, *Auferstehung des Fleisches,* en: *Leben angesichts des Todes.* Homenaje a Thielicke, Tubinga 1968, 101-37; X. le Bachelet, *Benedictus Deus,* en: DThCath II 657-96; Ch. Munier, *Les Statuta Ecclesiae Antiqua.* Édition-Études critiques, París 1960; K. Schmöle, *Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien,* Münster 1974; A. Stuiber, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst,* Bonn 1957; H.A. Wolfson, *Immortality of the soul and resurrection in the philosophy of the Church Fathers,* en: «Harvard Divinity School» 22 (1956-57) 5-40.

Sobre el apartado IV: U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung,* Stuttgart 1970; P. Hoffmann, *Die Toten in Christus* (cf. ya en el II); A. Pegis, *At the origins of the Thomistic Notion of Man,* Nueva York 1963; id., *Some Reflections on Summa contra Gentiles* II, 56, en: An Etienne Gilson Tribute, Milwaukee 1959, 169-88; J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit,* Munich 1968 (trad. cast., *Muerte e inmortalidad,* Herder, Barcelona ²1977); H. Schlier, *Das Ende der Zeit,* Friburgo 1971; Th. Schneider, *Die Einheit des Menschen.* Die anthropologische Formel «anima forma corporis» im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi (= BGPhThM, NF 8) Münster 1972 (citado como: Schneider); H.J. Weber, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie,* Friburgo 1973.

I. Planteamiento del problema

En los últimos decenios se ha planteado la cuestión sobre la inmortalidad del alma y la resurrección más vivamente que antes. El problema ha cambiado cada vez más el conjunto del panorama de teología y religiosidad. Difícilmente se podrá plantear la cuestión de modo más resumido y dramático que como lo ha hecho Oscar Cullmann, el cual escribe: «Si hoy le preguntamos a un cristiano corriente, sea protestante o católico, intelectual o no, qué dice el Nuevo Testamento sobre la suerte individual del hombre tras la muerte, con pocas excepciones la respuesta será: "la inmortalidad del alma". En esta forma esta opinión representa uno de los mayores equívocos del cristianismo» *(Unsterblichkeit* 19). Y por supuesto que ahora sería una exigua minoría la que se atrevería a dar la respuesta que entonces era de lo más natural, porque la idea de que pensar eso es una equivocación, se ha introdu-

cido con una rapidez sorprendente hasta en las comunidades creyentes, por supuesto que sin que en su lugar se haya dado una nueva respuesta concreta. Predecesores de esta nueva situación fueron los teólogos protestantes Carl Stange (1870-1959) y Adolf Schlatter (1852-1938), a los que en gran medida se agregó Paul Althaus en su obra sobre la escatología, publicada por primera vez en 1922.

Se rechaza como dualismo platónico, apoyándose en la Biblia y en Lutero, la idea de una separación de cuerpo y alma en la muerte, lo cual se presupone en la doctrina de la inmortalidad del alma. Lo único bíblico es, se dice, que el hombre en la muerte «sucumbe en cuerpo y alma», única manera de que se mantenga el carácter de juicio propio de la muerte, del que la Biblia habla de la manera más clara. Así, cristianamente no se podría hablar de inmortalidad del alma, sino únicamente de resurrección de todo el hombre. A la religiosidad corriente frente a la muerte con su escatología del cielo habría que contraponerle la perspectiva del juicio final como única esperanza cristiana. El 1950 intentó Althaus introducir algunas correcciones en este modo de pensar, que por entonces comenzaba a extenderse: la Biblia conoce también el esquema «dualístico»; ella conoce no sólo la esperanza del juicio final, sino una especie de esperanza de cielo para el individuo; intentó probar que también Lutero vio así las cosas. «La escatología cristiana, escribía Althaus, no tiene, pues, que luchar contra la *inmortalidad* como *tal*... El escándalo a que con frecuencia hemos dado lugar con esta lucha en los últimos tiempos, no es el escándalo del Evangelio» *(Retraktationen* 256). Es cierto que en la discusión de entonces obtuvo gran apoyo (l.c. 257-60), pero estas opiniones no tuvieron ningún peso para el diálogo que siguió adelante. La idea de que no es bíblico hablar del alma, se impuso de tal manera que hasta el nuevo *Missale Romanum* de 1970 suprimió en la liturgia exequial el término *anima,* desapareciendo igualmente del ritual de sepultura.

¿Qué fue, en definitiva, lo que tuvo tanta fuerza como para acabar tan rápidamente con una tradición tan enraizada desde los tiempos de la antigua Iglesia, una tradición que se consideraba tan central? No hay duda de que el dato bíblico únicamente y de modo aislado no hubiera bastado para ello, mucho menos sabiendo que

se trata de una evidencia aparente al apelar a la Biblia. La fuerza arrolladora de los nuevos puntos de vista se debió en gran parte, sin duda, al hecho de que lo que ahora se presentaba como bíblico, es decir, la absoluta indivisibilidad del hombre, concordaba con la antropología moderna, bajo la influencia decisiva de las ciencias naturales. Esta antropología halla al hombre totalmente en su cuerpo, sin ser capaz de imaginarse siquiera un alma separable de él. Así que el paso siguiente resultaba inevitable.

Por supuesto que la renuncia a la inmortalidad del alma suprime un posible conflicto entre fe y pensamiento moderno. Pero con eso no se salva la Biblia, pues el camino bíblico aparece para el hombre moderno todavía más intransitable. Unidad del hombre, conforme, pero ¿quién puede imaginarse una resurrección del cuerpo a partir de los actuales datos de las ciencias naturales? Esta resurrección presupondría una materialidad totalmente nueva, un cosmos radicalmente cambiado, que escapa en absoluto a nuestras posibilidades de imaginación. Ni se puede suprimir sin más la cuestión de qué ocurre hasta el «fin de los tiempos». Aquí no sirve de nada lo que Lutero dice del «sueño del alma». Y si no existe alma que valga, no habiendo, por tanto, nada que pueda dormir, entonces el problema que se plantea es éste: ¿Quién es, en realidad, el que puede ser resucitado? ¿Cómo se realiza la identidad entre el hombre de antes y el que tiene que volverse a crear indudablemente de la nada? Y que no se venga diciendo que tales cuestiones son «filosóficas», porque eso será una cómoda manera de desentenderse de ellas, pero en nada contribuye a aclarar las cosas.

Se ha visto, pues, con toda rapidez que el puro biblicismo no conduce a nada en el asunto que nos ocupa. Sin «hermenéutica», o sea, sin ocuparse en profundidad del dato bíblico no se puede conseguir nada, pero tal análisis puede hacer sobrepasar los mismos datos bíblicos gracias al estudio lingüístico y a la interrelación sistemática de las ideas proporcionadas por la Biblia. Si prescindimos de intentos radicales que quieren solucionar el problema, desechando todas las sentencias «objetivantes» y no admitiendo más que explicaciones «existenciales», puede decirse que se intentó seguir adelante de dos maneras: mediante un nuevo concepto de tiempo y una nueva interpretación de la corporeidad.

Lo primero toca lo que dijimos en § 3,1*a* en relación con la inmediata espera escatológica. Vimos que se intenta solucionar el problema de la escatología próxima, diciendo que el «fin del tiempo» como tal ya no es tiempo, o sea, que no se trata de un día que se retarda mucho, sino que sería precisamente no-tiempo, algo que se encontraría fuera de toda temporalidad y, en consecuencia, también al lado de cualquier tiempo. A esta idea se le juntó con facilidad la de que también la muerte es un salir del tiempo y que desemboca en lo no-temporal. En el campo católico ese modo de pensar adquirió importancia en la discusión sobre el dogma de la asunción corporal de María a la gloria celeste. La afirmación de que un ser humano —María— hubiera resucitado ya corporalmente, obligó de modo insoslayable a pensar de nuevo la relación entre muerte y tiempo, así como la esencia de la corporeidad humana. Si fue posible entender el dogma mariano como modelo del destino humano como tal, se aclararon, al mismo tiempo, dos problemas: por una parte, se superó el escándalo causado por el dogma en el terreno ecuménico e intelectual y, por otra, ayudó a corregir las opiniones corrientes hasta entonces sobre inmortalidad y resurrección, aproximándose a juicios más conformes con la Biblia y con la mentalidad moderna. Pero en la producción literaria es inútil buscar desarrollos claros y consecuentes del nuevo pensamiento. Con todo, puede decirse que, en general, se impuso esta idea: el tiempo es una forma de la vida corporal. La muerte significa el salirse del tiempo, penetrando en la eternidad, en su «hoy» incomparable. De modo que el problema de la «situación intermedia» entre muerte y resurrección es aparente. El «inter» no se da sino en nuestra perspectiva. El «fin de los tiempos» es, en realidad, atemporal. El que se muere, se adentra en la actualidad del último día, del juicio, de la resurrección y de la vuelta del Señor. «Por consiguiente, la resurrección se puede situar también en la muerte y no en el "último día"» (Greshake, *Auferstehung der Toten* 387). La idea de que la resurrección ocurre en el momento de la muerte, se ha impuesto hasta tal punto, que se recoge también en el *Nuevo catecismo para adultos* (Catecismo holandés), aunque dicho con algunos rodeos: *«Es decir, que la vida después de la muerte es ya algo así como la resurrección del*

nuevo cuerpo» (453). O sea, lo que el dogma dice sobre María, valía de cualquier persona. A causa de la atemporalidad que reina más allá de la muerte, cualquier muerte es entrar en el nuevo cielo y la nueva tierra, adentrarse en la parusía y en la resurrección.

Pero aquí se plantean dos cuestiones. La primera dice: ¿No se trata, en realidad, de una velada restauración de la doctrina de la inmortalidad, que filosóficamente se asienta en presupuestos algo aventurados? Pues ahora se afirma la resurrección para el que todavía se encuentra en el lecho de muerte o es llevado al sepulcro. De pronto parece que ya no desempeña ningún papel la indivisibilidad del hombre y su vinculación a la corporeidad que acaba de sucumbir, la cual era precisamente el punto de partida de la construcción ideológica a que se había llegado. Es lo que se lee también en el *Catecismo holandés:* «El Señor quiere decir... que, después de la muerte, puede salvarse algo, lo peculiar del hombre. Este "algo" no es el cadáver que dejamos...» (453). Greshake lo formula de modo más categórico: «La materia "en sí" (en cuanto átomo, molécula, órgano...) no puede llegar a lo perfecto... Por tanto, si en la muerte llega a su culmen la libertad del hombre, al llegar a su estado definitivo, se habrá librado definitivamente a esta libertad de su cuerpo, mundo e historia...» (387).

Tales ideas pueden ser todo lo profundas que se quiera, pero uno se pregunta con qué derecho se puede seguir hablando de «corporeidad», si se niega expresamente toda relación con la materia y su participación en lo definitivo se mantiene únicamente en cuanto que la materia fue «momento extático del acto humano libre». En cualquier caso, también en este modelo el cuerpo se deja a la muerte, afirmándose, al mismo tiempo, que el hombre sigue viviendo. Así que la oposición al concepto de alma se hace incomprensible, porque, como quiera que sea, se tiene que volver a mantener una realidad propia de la persona separada del cuerpo, y eso era ni más ni menos que lo que quería decir el concepto de alma. De modo que en la cuestión de la corporeidad y de la existencia del alma se da una extraña mezcla de opiniones, que ciertamente no se puede aceptar como la última palabra.

La segunda cuestión se refiere a la filosofía de la época y a la

historia y es la verdadera palanca del conjunto: ¿Es verdad que no existe más alternativa que o tiempo físico o no-tiempo, identificándose éste con la eternidad? ¿Es lógicamente admisible trasladar al hombre al estado de pura eternidad, habiendo pasado como tiempo lo decisivo de la existencia? ¿Es que puede ser eternidad de verdad una eternidad que empieza? Algo que comienza ¿no es por eso mismo necesariamente no-eterno, temporal? ¿Y puede negarse que la resurrección del hombre tiene comienzo, concretamente, tras la muerte? Si esto se negara, a lo que, por sí misma, fuerza la lógica del pensamiento, entonces habría que situar al hombre en la esfera de eternidad en cuanto resucitado desde siempre, con lo que se suprimiría toda antropología seria, cayendo, de hecho, en aquel platonismo caricaturesco, que es, ante todo, lo que se quiere combatir.

G. Lohfink, defensor de las tesis de la resurrección «en la muerte misma», se ha dado cuenta entretanto de las contradicciones mencionadas y ha intentado darles una solución, remitiendo al concepto medieval del *aevum*, que (partiendo del análisis de la existencia angélica) intenta explicar la manera específica de relación entre espíritu y tiempo. Lofhink se da cuenta de que la muerte no lleva sin más a lo atemporal, sino a una nueva forma de temporalidad, como la que conviene al espíritu creado. Lo que principalmente pretende el autor es dar un sentido aceptable a la esperanza bíblica de un final próximo, esperanza que considera como el núcleo del mensaje de Jesús. Así que le preocupa menos la problemática cuerpo-alma, a la que se debieron las especulaciones mencionadas, centrándose en la necesidad que saca de los Evangelios en el sentido de que se hable de una cercanía de la parusía siempre próxima temporalmente. Esto le parece posible, si el hombre ya en la muerte entra en el tiempo específico del espíritu y, en consecuencia, en la plenitud de la historia. De modo que el concepto de *aevum* se convierte en camino hermenéutico para poder decir que parusía y resurrección se dan siempre en la muerte. La esperanza en una parusía próxima aparece, pues, identificada con la esperanza de la muerte, con lo que tal cosa se justifica para todos: «...Hemos visto que un concepto reflejo de tiempo (que no parte sin más del supuesto de que el tiempo del

más allá sea comparable con el tiempo material) tiene que llevar necesariamente a situar los *eskhata* (novísimos) no sólo de cada individuo, sino también del mundo, *en la muerte misma.* Con ello se nos han aproximado los *eskhata* de un modo ilimitado. Entonces cada hombre vive en el "último tiempo"...» (Greshake-Lohfink, *Naherwartung* 77).

Indudablemente que es un progreso el que aquí se hable más diferenciadamente del concepto de tiempo. Pero con ello no se han despejado las cuestiones precedentes. Parece que el concepto de *aevum* se ha incrustado de una manera puramente externa en un todo ideológico preestablecido, cuyo contenido era, que más allá de la muerte la historia ha llegado ya a su culmen y que el final de la historia espera en cada caso al moribundo. Y precisamente esto es inconciliable con la continuación de la historia, que simultáneamente se considera cerrada y continuando. Sigue sin aclararse, en definitiva, la relación existente entre los siempre nuevos comienzos de vida humana en la historia, entre su presente y futuro, por una parte, y el pretendido perfecto no meramente individual, sino histórico, que domina más allá de la muerte: el *aevum* dice algo sobre la condición del que entra en la consumación, pero que no por eso se hace atemporal. Este concepto tiene aquí su sentido preciso. Pero no dice absolutamente nada de que la historia como totalidad, desde cualquier punto de vista que sea, se pueda considerar ya como consumada. Tiene que ser un poco extraño para un exegeta el que para apoyar esta especulación se apoye en que por lo referente a Jesús, «según la interpretación del cristianismo de primera hora, a la muerte le siguió inmediatamente la resurrección de los muertos» y que afirme que ése será el «modelo real de la escatología cristiana», aunque en el primitivo cristianismo se olvidó aplicar el modelo también fuera de Jesús (80). De lo primero que no se debería prescindir al respecto es de notar que el mensaje de la resurrección «al tercer día» pone muy claramente una distancia entre muerte y resurrección.

Ante todo, debería estar claro que en la primitiva predicación cristiana jamás se identificó el destino de los que mueren antes de la parusía con el acontecimiento fundamental de la resurrección de Jesús, acontecimiento debido a su importancia histórico-

salvífica incomparable. Por lo demás, hay que rechazar aquí un platonismo exacerbado en un doble sentido: por una parte, en tales modelos el cuerpo se excluye definitivamente de la esperanza de salvación; en segundo lugar, con el *aevum* se lleva a cabo una hipostización de la historia, que se queda por detrás de la doctrina platónica de las ideas, ante todo, por la falta de consecuencia lógica.

La exposición que antecede quizás sea demasiado extensa para un manual. Pero parece necesaria en el momento, a la vista de que tales ideas han acabado por imponerse casi completamente a todo lo largo y ancho de la conciencia teológica. Se pretendía poner en claro que este consenso se apoya sobre un terreno extremadamente quebradizo. Con ese entramado hermenéutico, lleno de grietas y fallas lógicas, no pueden trabajar a la larga ni la teología ni la predicación. Había que cerrar el paso lo más pronto posible a un pensamiento que hace callar a la predicación, descalificándose, pues, a sí mismo como manera de interpretación.

II. El material bíblico

Después del esbozo sobre la situación de la problemática actual, vamos a investigar qué respuestas pueden hallarse en la Biblia respecto a los dos temas: resurrección e inmortalidad.

1. La resurrección de los muertos

El camino de la fe veterotestamentaria sobre la idea de la resurrección se describió ya en el contexto de las reflexiones sobre la teología de la muerte. Por tanto, podemos comenzar inmediatamente con el testimonio del Nuevo Testamento. La doctrina de la resurrección de los muertos sólo se aceptó parcialmente en el judaísmo intertestamentario y, sin embargo, se convirtió en la profesión fundamental de los cristianos. No hay duda alguna de que la razón de este cambio es fundamentalmente el hecho de la resurrección de Jesús que experimentaron y trasmitieron los testigos.

Por hablar de alguna manera, el resucitado se convierte en el canon propiamente dicho dentro del canon, en medida desde la que se ha de leer la tradición: a partir de él la lucha del Antiguo Testamento se interpreta como un único encaminarse hacia él, hacia el sufriente, crucificado y resucitado. Es el mismo Antiguo Testamento el que se convierte en testimonio de resurrección.

Este nuevo hecho, que como tal significa el paso del Antiguo al Nuevo Testamento, estaba preparado en la palabra de Jesús, quedaba explicado. Únicamente porque este hecho tenía ya antes y, en consecuencia, en sí mismo una «palabra», es por lo que, en definitiva, pudo alcanzar importancia histórica: actos puros sin palabra, sin que se les dé un sentido, se hunden en el vacío como las meras palabras a las que no corresponde ninguna realidad. En este aspecto puede decirse con toda seguridad que un comienzo de predicación pascual sin el correspondiente mensaje de Jesús mismo resulta impensable. Sólo porque el acontecimiento tenía ya a partir de él una palabra, es por lo que se le podía seguir trasmitiendo en palabras. Como texto fundamental al respecto se puede considerar la discusión de Jesús con los saduceos a propósito de la resurrección (Mc 12,18-27). Los saduceos argumentan «fundamentalísticamente», no reconocen otra Escritura que el Pentateuco, al que declaran como única regla de fe en el sentido de una estricta *sola Scriptura*. Pues frente a ellos tiene Jesús que probar su tema a partir de los libros de Moisés. Lo hace de una manera sorprendentemente sencilla y, por lo mismo, grandiosa: remite al concepto que Moisés tiene de Dios o a la autopresentación de Dios en la zarza ardiendo y que Moisés trasmite: «Yo soy el Dios de Abraham, y el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob» (v. 26). Es decir, los nombres mencionados por Dios están incluidos en el concepto de Dios mismo. Si se declara muertos a aquellos que pertenecen al que es la vida, equivaldría a hacer de Dios un Dios de muertos, poniendo al revés el concepto de Dios propio de la antigua alianza.

De este texto lo primero que se deduce es que Jesús en medio de la controversia de aquel entonces sobre la interpretación judía de la fe, se situaba no en el campo doctrinal saduceo, sino, por principio, en el fariseo, que incluía la profesión de la resurrección.

Pero en Jesús se nota algo totalmente nuevo: la resurrección se sitúa en el centro del credo, ya no es uno de los muchos enunciados de fe, sino que se identifica con el concepto de Dios. La fe en la resurrección se contiene en la misma fe en Dios. La gran sencillez de la primitiva fe de Israel no se oscurece con la añadidura de otras verdades obligadas, sino que lo que se hace es profundizarla gracias a una atención mayor. La fe sigue siendo sencilla: fe en Dios, pero se hace más pura y más rica, al mismo tiempo, gracias a que se profundiza. Aquí se da un adelanto respecto al quehacer de la desmitologización: se deja de lado todo lo cosmológico, lo antropológicamente especulativo, lo psicológico, lo cronológico; la vida es Dios mismo, la comunión con él. Pertenecerle, ser llamado por él, significa hallarse en la vida indestructible.

La tarea de la Iglesia en formación tenía que consistir en repensar otra vez, a la luz del nuevo hecho de la resurrección de Jesús, la antigua tradición farisea, pero relacionándola con palabras y obras del Señor, un proceso que prosigue a través de todas las generaciones en la fe de la Iglesia, tomando como base lo que se conoció en los comienzos. En esta exposición no se puede tratar de una catalogación de los textos correspondientes, así que nos vamos a limitar a dos de los principales testigos dentro de los escritos del Nuevo Testamento, Pablo y Juan. Incluso en éstos nos limitaremos a algunos textos característicos, en los que se inicia el desarrollo del pensamiento.

De entre las cartas paulinas nos pueden interesar, ante todo, dos textos: Rom 6,1-14 y 1Cor 15. En la carta a los Romanos el bautismo se interpreta como incorporación a la muerte de Cristo: bautismo significa un adentrarse en la participación del destino de Jesucristo, o sea, de su muerte. Pero esta muerte se encuentra desde el fondo en camino hacia la resurrección. Por tanto, sufrir y morir con Cristo significa, al mismo tiempo, necesariamente participación en la esperanza de la resurrección. Aun más, el hombre se deja introducir en el sufrimiento de Cristo, porque es éste el lugar de la resurrección que alborea. La concepción teológica de la resurrección, que ya vimos en Mc 12, se concreta aquí en una de tipo teo-cristológico, tal y como corresponde a la ampliación

cristológica del concepto de Dios: la comunión con Dios, que es el lugar de la vida indestructible, tiene su forma concreta en la participación en el cuerpo de Cristo. Pero como consecuencia de la configuración sacramental del pensamiento se incluye en la afirmación también el culto de la Iglesia y ésta misma en cuanto responsable y soporte de lo cultual, con lo que la teo-cristología tiene también una dimensión eclesiológica.

A simple vista da la impresión de que con ello las cosas se complican en contraposición con la sencilla grandeza de las palabras de Jesús, pero lo que habría que decir más exactamente es que se concretan: el cómo se realiza esta pertenencia a Dios es lo que se va a describir con más detención. Ante todo, la estructura fundamental de lo dicho ha permanecido intacta: la fe en la resurrección no aparece como parte de una especulación cosmológica o histórico-teológica, sino que se encuentra vinculada a una persona, a Dios en Cristo. La teologización de la fe en la resurrección, teologización de que hablamos antes, se muestra asimismo como personalización.

En el segundo texto (1Cor 15) hallamos a Pablo disputando con interpretaciones nuevas de tipo espiritualista cara a la fe en la resurrección. Evidentemente aquí se cuestiona la resurrección como acontecimiento futuro, corporal, que afecte al cosmos y nuestro propio futuro, pero el cuestionamiento no deja entrever en favor de qué exégesis de lo cristiano se inclina, al menos no se puede deducir de las palabras de la carta. Sin embargo, algo importante es lo que se dice en este sentido en 2Tim 2,18, donde se refiere una interpretación de lo cristiano afirmando que «la resurrección ha tenido ya lugar». Ignorando la presencia sacramental de la esperanza de la resurrección, presencia antes expuesta, se priva aquí al acontecimiento de la resurrección de su carácter de futuro, identificándolo con el hacerse cristiano o con el ser de tal. Es decir, la resurrección se reduce «mística» o «existencialmente».

Ideas de este tipo se encuentran, sin duda, en el fondo de la negación corintia de la resurrección de los muertos. En contra de ello tiene que subrayar el apóstol que la resurrección no es ahora meramente una promesa mística o existencial al cristiano (lo que,

en definitiva, no significaría nada: la fe sería vacía, v. 17); más bien se trata de una promesa al futuro tanto del hombre como del cosmos y, en este sentido, una promesa a espacio, tiempo, materia. Historia y cosmos no permanecen junto al espíritu, para continuar corriendo hacia un eterno absurdo o hundirse en una nada sin sentido. Precisamente en la resurrección Dios se manifiesta como el Dios del cosmos y la historia. Desde este punto de vista en este texto y desde su situación específica se introducen en la profesión cristiana los aspectos temporales y cósmicos de la idea judía de la resurrección, pero orientándose profundamente hacia la nueva estructura teológica y cristológica, en la que nada se cambia tampoco aquí por lo que a su sencillez íntima se refiere. Porque también ahora sigue siendo verdad que si los muertos no resucitan, entonces tampoco ha resucitado Cristo (v. 16), o sea, que la resurrección de Cristo y la resurrección de los muertos no son dos realidades, sino una sola, que, en definitiva, no es otra cosa que verificación de la fe en Dios ante los ojos de la historia.

De la teología joánica vamos a citar también dos textos: Jn 6 y Jn 11. La historia de Lázaro (Jn 11) culmina en esta frase: «Yo soy la resurrección y la vida» (v. 25). La concepción teocristológica que vimos antes en Pablo, ha llegado aquí a su forma más pura y consecuente. El evangelista ha vuelto a la plena sencillez de Mc 12,26, pero ha cambiado consecuentemente teología en cristología. «El que cree en mí, aunque muera, vivirá» (v. 25). La vinculación a Jesús es ya *ahora* resurrección; donde se haya establecido la comunión con él, se ha superado aquí y ahora la frontera de la muerte. Es desde esa realidad desde donde hay que interpretar el discurso eucarístico (cap. 6). En él se presenta la comida de la palabra y carne de Jesús, es decir, el recibir a Jesús por fe y sacramento, como un ser alimentado con el pan de la inmortalidad. La resurrección no aparece como un acontecimiento lejano, apocalíptico, sino como un suceso en el *hic et nunc*. Dondequiera que el hombre se introduce en el yo de Cristo, se ha metido ya ahora en el espacio de la vida definitiva. La cuestión de una situación intermedia entre muerte y resurrección, por ejemplo, una interrupción de la vida, ni siquiera se plantea, precisamente porque el yo de Jesús *es* la resurrección y, en consecuencia, la fe,

que significa el contacto entre Jesús y yo, opera aquí y ahora el paso de la línea de muerte. Con esto se vuelve a hacer presente en el cambio cristológico toda la herencia veterotestamentaria. Allí se había adquirido la conciencia de que la falta de comunicación es muerte en medio de la vida y que el amor es promesa de la vida. Ahora se ve claro que existe *el* amor que realmente es más fuerte que la muerte. El límite entre *sheol* y vida pasa por medio de la existencia humana. El hombre en Cristo se encuentra en la vida y esto de modo definitivo.

Bultmann piensa que esta teología joánica es la expresión más perfecta de lo peculiarmente cristiano. Por supuesto que esto significa para él que resurrección se interpreta de modo totalmente «existencial». Los indicios de resurrección en el último día, que ciertamente los hay en Juan (6,39ss; 6.44.54; 11,24; 12,48), tienen que parecerle, pues, como añadiduras de una redacción eclesiástica posterior, que volvió a meter en los moldes vulgares de lo eclesiástico las altas cimas alcanzadas por el evangelista. En realidad, tales divisiones del evangelista deshacen también lo primero que se dijo. Porque desde luego que si el paso a la esfera cristológica no representa introducirse en una vida definitiva, que verdaderamente tenga su consistencia por encima de la muerte terrena, entonces es que, en realidad, no se ha dado paso ninguno, sino solamente un cambio dentro del insuperable absurdo de lo propio, cambio que no supera la vaciedad sino que la vuelve a confirmar.

Tenemos que hacer una advertencia a propósito del conjunto del dato bíblico: para el Nuevo Testamento resurrección es un acontecimiento positivo, una palabra de esperanza. A partir de la fenomenología veterotestamentaria de las realidades «muerte» y «vida» no se puede llamar «vida» a un perderse de la existencia humana en lo antidivino, en el vacío del fracaso. Eso representa más bien el espaldarazo definitivo a lo que se llama «muerte». Queda abierta esta posibilidad, que, por supuesto, no se puede confundir con la devolución de la existencia. Después nos ocuparemos más extensamente de esto.

Intentando sacar una conclusión, diríamos: la fe en la resurrección es expresión central de la profesión cristológica en Dios. Esa fe se deduce del concepto de Dios. Su carácter específico no

se asienta en una determinada antropología —antiplatónica o platónica—, sino en una teología. En este sentido puede esperarse que sea capaz de asimilar antropologías diversas, expresándose en ellas. Pero también hay que esperar que esa fe se contraponga a todas las antropologías como regla crítica. No hay que desconocer el hecho de que precisamente a partir del radio que es la idea de Dios, implica supuestos antropológicos, entre los que se cuentan, por una parte, el que la nueva vida comienza ya ahora para no volverse a interrumpir más y que, por otra, esa vida se ordena a la transformación de la vida, a la totalidad del hombre y a la totalidad del mundo.

2. La «situación intermedia» entre muerte y resurrección

Si el «último día» no se identifica con el momento de la muerte individual, sino que se considera verdaderamente como el final común de la historia, al individuo se le plantea la cuestión de qué es lo que hay «entretanto». En la teología católica, tal y como se formó sistemáticamente en la alta edad media, esta cuestión se consideraba solucionada por aquello de la inmortalidad del alma. Es cierto que ya Lutero no quiso aceptar como válida esta respuesta. Él la consideraba como producto de la alienación de la fe por la filosofía. Lo que él mismo dice es ambiguo. La mayor parte de los textos se hace eco del modo de hablar bíblico que llama a la muerte «sueño», lo que él considera como acomodado en el fondo a lo que representa la situación intermedia: el alma descansa en la paz de Cristo y en el último día ella, lo mismo que el cuerpo, será resucitada. Pero también hay testimonios como, por ejemplo, el comentario que Lutero hace de la historia de Lázaro (Lc 16,19-31). Dice que la distinción entre cuerpo y alma, de la que se echaba mano para intentar explicar la vida de Lázaro en el seno de Abraham, es «una porquería». «Hay que decir: *Totus Abraham*, el hombre todo debe vivir...» (WA Ti 5, 219; cf. Althaus, *Retraktationen* 255). De modo que se tiene la impresión de que lo que le importaba a Lutero no era tanto la negación de la vida de los muertos como combatir la distinción

entre cuerpo y alma, distinción que, por cierto, se sustituye por una nueva concepción que no se sabe a ciencia cierta cuál es. Se ha visto claro en el planteamiento del problema que la teología más reciente excluye una «situación intermedia». Esta teología lo que hace es sistematizar indicios que primeramente desarrolló Lutero.

a) El material judío primitivo

¿Y qué dice al respecto el material bíblico? Lo que se dijo antes sobre la idea neotestamentaria de la resurrección, permite afirmar, en general, que no está en la línea de la Escritura una interrupción de la vida entre la muerte y el fin del mundo. Pero los textos nos permiten afirmaciones mucho más precisas, como las que destaca, ante todo, con mucho cuidado el magnífico trabajo de P. Hoffmann, *Die Toten in Christus* (Münster 1966).

Lo primero que hay que tener en cuenta es que tanto la Iglesia primitiva y Pablo como el mismo Jesús se mueven fundamentalmente en el terreno de la tradición judía. En las disputas que tenían lugar dentro de ésta, decidían ciertamente conforme al criterio fundamental que suponía la imagen de Dios que defendía Jesús (o sea, para nuestro asunto, Mc 12), lo que tenía que desembocar poco a poco en una remodelación de esta tradición o, dicho de otro modo, también en su profunda asimilación a lo cristológico. Así que lo primero que hay que hacer es conocer los datos que ofrece el judaísmo intertestamentario.

Para más detalles de esta materia tan amplia y variada hay que remitir a Hoffmann. Aquí vamos a conformarnos con un par de testimonios más importantes. El libro etiópico de Henok (hacia el a.150 a.C.) ofrece en el capítulo 22 una descripción del lugar donde permanecen los espíritus o las almas de los muertos. La idea del *sheol*, que antes se consideró generalmente como el lugar donde se llevaba una existencia como de sombras, aparece ahora dividido y diferenciado. Especialmente se determina ahora con más precisión: el mundo en que permanecen los muertos hasta el juicio final, ya no se encuentra en el interior de la tierra, sino en occidente, el reino del sol poniente, en un monte en el que se muestra

en cuatro lugares (cuevas) distintos. Ahora justos y pecadores se encuentran separados; los pecadores esperan el juicio sumidos en la oscuridad, mientras que los justos (entre los que ocupan lugar preferente los mártires) viven en la luz, reunidos junto a una fuente vivificante. Esto muestra ya cómo tales ideas del «judaísmo primitivo» se asimilaron totalmente en la antigua Iglesia: el memento de difuntos de la misa romana (ahora es el canon I) reza por los que murieron en el signo de la fe y ahora «duermen el sueño de la paz». Concretamente se pide para ellos que Dios les dé el lugar de la luz, del agua fresca *(refrigerii)* y de la paz. Se mencionan las tres condiciones que al hombre mediterráneo le parecen la quintaesencia de una existencia feliz. Como se ve esta concepción coincide totalmente con lo que el libro de Henok dice sobre la suerte de los justos que murieron.

Un nivel ulterior en el desarrollo de la materia que nos ocupa está representado por el 4Esd (hacia el a.100 d.C.). También aquí los difuntos viven en «cámaras» distintas, también aquí son las «almas» de los difuntos las que siguen viviendo. Coincide con Henok al afirmar que el premio de los justos ya ha comenzado. Pero, mientras que para Henok el castigo comienza sólo con el último juicio, en Esdras el sufrimiento de los impíos, como el premio, empieza ya en la situación intermedia, de modo que en algunos textos parece que lo que les ocurre representa ya el infierno definitivo. Más consecuente es todavía la distinción de destinos en el judaísmo rabínico: desde el juicio, que tiene lugar inmediatamente tras la muerte, comienzan dos caminos, el del jardín del Edén, el que lleva al paraíso (que desemboca o al oriente de la tierra o se conserva en el cielo) y el que lleva al valle Gehenna, el lugar de condenación. En lo referente al destino de los justos se da, además de la idea del paraíso, toda una serie de imágenes distintas: se habla del «tesoro donde se guardan las almas», de la espera «bajo el trono de Dios» y, finalmente, se menciona el hecho de que los justos —especialmente los mártires— encontrarían acogida en el seno de Abraham (cf. Meyer, ThWNT III 825s; Trémel 318). También en esto es clara la continuidad ininterrumpida entre las ideas judías y las del primitivo cristianismo: en la tradición neotestamentaria encontramos la idea

del paraíso (Lc 23,43), la imagen del seno de Abraham (Lc 16, 19-29) y, lo mismo, la espera de las almas bajo el trono de Dios (Ap 6,9).

Antes de centrarnos definitivamente en esta tradición del Nuevo Testamento, permítasenos una palabra sobre los escritos de Qumrán. Durante mucho tiempo se conoció el grupo del que proceden tales escritos, el grupo de los esenios, solamente a través de Flavio Josefo. Durante todo ese tiempo se les tuvo que considerar como gente proveniente del judaísmo primitivo y perteneciente al tipo helenizante, al menos, por lo que a nuestro tema se refiere, pues Josefo dice: «Entre ellos se ha impuesto la fe de que el cuerpo es corruptible y de que pasa la materia de que está hecho, pero consideran al alma como inmortal y perdurable, habitando en el éter más fino. Está revestida del cuerpo como de una cárcel, se une con él atraída como naturalmente, pero libre de los lazos de la carne, como si de larga esclavitud se tratara, emprende el alegre vuelo a las alturas» (*Bellum* 2,8,11; *Ant.* 18,15). La idea que del grupo se tenía se corrigió con el descubrimiento de los escritos originales. Con respecto al texto que acabamos de citar de Josefo hace Schubert la siguiente observación: «Tal exposición probablemente no sería sino una concesión a sus lectores griegos... Porque los esenios no eran ningún grupo helenístico-sincretista, sino un movimiento judío apocalíptico» (96). Con todo, se dan ideas de vida de ultratumba, por más que se las entienda de modo muy material, lo que lleva a Schubert a escribir «que los esenios de Qumrán creían también en una permanencia de la corporeidad, aunque contaban con una desaparición de los cuerpos» (98). Así que la descripción de Josefo quizás no se encuentre muy alejada de la verdad, porque también él atribuye a la secta una concepción material del alma, cosa que era corriente, por lo demás, en la filosofía estoica (cf. Hoffmann 41ss).

Esto muestra entonces, por una parte, lo variada que fue la mutua influencia existente entre el mundo helenístico y el judío, de modo que los esquemas que tanto gustan de distinguir entre «griego» y «hebreo» se vienen sencillamente abajo ante la realidad histórica. Se ve, además, que no se puede mantener la fidelidad a la línea espiritual del Antiguo Testamento sencillamente afe-

rrándose a concepciones estrictamente materiales. No es tan sencillo interpretar el núcleo de la opción que se introduce en la historia con la fe de Abraham. Ciertos intentos actuales parecen hallarse desde este punto de vista en una especie de línea «esenia», desde el momento en que la cuestión de la materialidad tapa todo lo demás.

b) El Nuevo Testamento

En lo que hasta ahora hemos dicho se ha visto claramente la pertenencia de la fe neotestamentaria al mundo judío que acabamos de esbozar. Desde el punto de vista metodológico hay que presuponer aquí de modo general que Jesús y la Iglesia más antigua comparten la fe de Israel en su forma actual y lo que únicamente hacen es darle un nuevo centro en el sí a la conciencia que Jesús tiene de su misión. Es a partir de ese centro de donde poco a poco se van transformando los distintos elementos de la tradición, en primer lugar el concepto de Dios y lo demás sucesivamente según la necesidad que se va notando. Las dos palabras de Jesús sobre el problema de la «situación intermedia»: Lc 16,19-29 y 23,43, mencionadas antes brevemente, se nos han conservado en la tradición sinóptica. Por supuesto que por lo que se refiere a la historia de Lázaro, no hay duda de que lo que se dice sobre la permanencia del pobre en el seno de Abraham y la del rico en el infierno no pertenecen propiamente al contenido de la parábola, en la que lo único que hay que mantener como obligatoriamente enseñado es la puesta en guardia sobre la peligrosidad de las riquezas. Pero resulta absolutamente claro que el narrador de la parábola considera como muy a propósito para describir el verdadero futuro del hombre esas ideas del más allá de que se sirve. En consecuencia el texto es un testimonio claro de que la primitiva cristiandad comparte la fe en el más allá propia del judaísmo de aquel tiempo. Esta conclusión es independiente de la cuestión de la *ipsissima vox*, problema que aquí no nos preocupa.

Algo parecido hay que deducir de esa especie de diálogo entre el crucificado y el buen ladrón. También aquí se ve claro el tras-

fondo judío: el paraíso se considera como el lugar en el que el mesías ya oculto espera su hora y al que volverá (Hoffmann 163s). Con todo, precisamente con este texto comienza la transformación cristiana de las antiguas tradiciones. El condenado, el que cuelga de la cruz, promete a uno condenado juntamente con él una cosa que el judaísmo consideraba exclusivamente destino de los mártires o, a lo más, de los justos privilegiados. El crucificado se presenta con poder para abrir el paraíso a los que están perdidos. La llave para eso es su palabra. De modo que el «conmigo» adquiere una importancia transformadora. A la luz de esta palabra el paraíso ya no se puede considerar sin más como un lugar ya preexistente, en el que se encuentre, ante todo, el mesías (con otros muchos). El paraíso se abre en Jesús. Es inseparable de su persona. En este sentido tiene razón J. Jeremias al notar que de aquí parte una línea que llega hasta la petición que hace Esteban al morir: «Señor Jesús, recibe mi espíritu» (Act 7,59): «Con una unanimidad grande resalta... el Nuevo Testamento la comunión con Cristo después de la muerte como la afirmación específicamente cristiana sobre la situación intermedia» (ThWNT V 769).

Se abre paso la idea de que Cristo mismo es el paraíso, la luz, el agua fresca, la paz segura, la meta de la espera y la esperanza de los hombres. Quizás se pueda llamar la atención en este contexto sobre el nuevo empleo que se hace de la imagen del «seno» de Abraham, como se ve en el Evangelio de san Juan: Jesús no viene del seno de Abraham, sino del seno del Padre (1,18). El discípulo que se considera como símbolo de la verdadera condición de discípulo como tal reposa en el seno de Jesús (13,23); el cristiano, gracias a su amor creyente, se encuentra seguro en el seno de Jesucristo y, en definitiva, en el seno del Padre. Desde una nueva perspectiva se especifica claramente aquí qué se entiende con el «Yo soy la resurrección».

Ahora vamos a fijarnos en los escritos paulinos. En lo referente al desarrollo del pensamiento escatológico paulino se distinguen normalmente dos fases: en la primera espera Pablo vivir para cuando acontezcan resurrección y parusía. Esta idea se encuentra en 1Tes 4,13-5,11 y 1Cor 15,12-58. En una fase poste-

rior, Pablo deja de lado esta esperanza después de haber sentido la proximidad de la muerte y entonces adquiere una importancia mayor la cuestión de la situación intermedia. Hay muchas razones en apoyo de esta evolución en el pensamiento de Pablo. Pero P. Hoffmann ha probado que las ideas del apóstol sobre la situación intermedia y la resurrección no sufrieron con ello, sino que continuaron siendo las mismas. Como desde Lutero hasta el Catecismo holandés desempeña una y otra vez un importante papel la imagen del «sueño», reviste especial importancia, en primer lugar, el análisis que P. Hoffmann ha hecho de esta terminología. Se ve que en este eufemismo para indicar morir, estar muerto, se incluyen ideas diferentes de contenido, tanto en el ámbito judío como en el helenístico, pues en ambos era corriente el eufemismo. Éste incluye tanto la idea de la pérdida de la conciencia como la afirmación, positivamente hablando, de la paz que disfrutan los justos a diferencia de los pecadores. Por lo que a Pablo se refiere, Hoffmann muestra con claridad que el término se emplea en su significación corriente en el ámbito judío y griego sin interés especial en cuanto al contenido, de modo que no es posible sacar consecuencias ningunas sobre la situación de los muertos (186-206).

Respecto del texto de Tesalonicenses es claro que se centra en algo diferente a lo que es el caso, por ejemplo, en Flp 1,23: hablando con los tesalonicenses lo único que interesa es la cuestión de la resurrección futura. En la carta a los Filipenses Pablo se fija en *su* suerte ante el peligro inminente de muerte y en lo que se dará después. Pero también la carta a los Filipenses conoce las ideas de 1Tes y, ante todo, ambas cartas argumentan a partir del mismo fundamento, a partir de Cristo, que es la garantía de la vida para los suyos. Después de una detallada exégesis de la fórmula «los muertos en Cristo» (1Tes 4,16) Hoffmann llega a la siguiente conclusión: «No me parece improbable que se piense ya aquí en la comunión con Cristo que caracteriza la muerte del cristiano, idea que vemos en Flp 1,23» (237). No se excluyen mutuamente en Filipenses resurrección y situación intermedia ni tampoco en 1Tes; ambas cosas se encuentran fuertemente entrelazadas, como vimos, en el judaísmo (cf. Hoffmann 238). La profunda vinculación existente entre 1Tes y Filipenses me parece

todavía más clara en 1Tes 5,10: «...para que, ...despiertos o ya dormidos, lleguemos a vivir en compañía suya». Aquí se ve bien que la diferencia decisiva no es «estar despiertos» y «dormir», es decir, «vida» terrena o «estar muerto», sino que lo definitivo es más bien «vivir en compañía suya» o encontrarse separados de él.

El texto difícil, debatido en este contexto, es 2Cor 5,1-10: «Pues sabemos que si nuestra morada terrestre, nuestra tienda, es derruida, tenemos un edificio hecho por Dios, una casa no fabricada por mano de hombre, eterna, situada en los cielos. Y por esto gemimos, anhelando ser sobrevestidos de nuestra morada celestial, puesto que así nos encontraremos vestidos, no desnudos. Porque realmente, los que estamos en esta tienda, gemimos agobiados, por cuanto no queremos ser desvestidos, sino sobrevestidos, de suerte que lo mortal quede absorbido por la vida. Y el que nos dispuso para esto mismo es Dios, que nos dio la fianza del Espíritu. Por lo tanto, siempre tenemos ánimos y sabemos que, mientras estamos domiciliados en el cuerpo, estamos exiliados lejos del Señor; pues por fe caminamos, no por realidad vista. Pero tenemos ánimos e incluso preferimos exiliarnos del cuerpo y vivir junto al Señor. Por eso también nuestra ambición es serle gratos, sea que estemos domiciliados, sea que estemos exiliados. Pues todos nosotros hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo, para que cada uno reciba lo merecido de todo lo que hizo mientras vivió en el cuerpo: bueno o malo.»

Ninguna de las muchas exégesis del texto satisface plenamente, tampoco satisface el análisis tan cuidadoso de P. Hoffmann (253-58) ni el de Bultmann en su comentario a 2Cor (132-46), que, por lo demás, están de acuerdo en todo lo esencial. Aunque una serie de cuestiones siempre será discutible, con todo, la exégesis general de Hoffmann y de Bultmann parecen haber encontrado una pista adecuada. Según esto resulta claro que Pablo no se pronuncia ni positiva ni negativamente sobre la situación intermedia, sino que lo que hace es poner mucho interés en el anuncio de la esperanza de salvación cristiana que se encuentra en el Señor resucitado y se centra en nuestra propia resurrección, esperanza que resalta y contrapone a las angustias (mencionadas especialmente en el capítulo 4). Así

que el texto se excluye del contexto inmediato de la cuestión aquí tratada.

Pero es importante una segunda consecuencia: Pablo, en contra de lo que muchos exegetas ven en el texto, no deja entrever miedo ante la muerte o angustia de tener que morir antes de la parusía. Es cierto que se rechaza la idea gnóstica que dice que la «desnudez» del alma representa un bien de salvación, cosa que se desestima sin discusión alguna como inhumana y falsa. Pero en el texto no se ve precisamente miedo ante la «situación intermedia» en cuanto tiempo de la desnudez. «El θαρρεῖν significa ni más ni menos que: miramos animosos la muerte, el εὐδοκοῦμεν μᾶλλον; y hasta le damos la bienvenida. No nos puede acontecer nada mejor... El celo sin angustias por servir al Señor no sólo no conoce miedo ninguno a la muerte, sino que en ese celo también se aplaca el anhelo de que la muerte llegue» (Bultmann 144).

Por supuesto que aquí hay que plantearse la cuestión de si tal postura puede explicarse sin la certeza contenida en Flp 1,23, en el sentido de que morir —también ahora— significa «estar con Cristo». Me parece que se da una innegable y profunda proximidad estructural entre 2Cor 5,6-10 y Flp 1,21-26, especialmente fijándose en 2 Cor 5,8 y comparándolo con Flp 1,21. Las dos veces se presenta como lo auténticamente deseable el encontrarse con el Señor ya ahora, tan pronto como sea posible. Pero en las dos ocasiones se ve también, por hablar con Bultmann, que la fe no sólo elimina el miedo a la muerte, sino también esa especie de anhelo por que la muerte llegue, precisamente porque al peso del desmoronamiento diario (2Cor 4,16) le da el brillo de poder estarle agradando a él (5,9; Flp 1,24s). Lo que para nosotros hace especialmente oscuros estos textos, especialmente 2Cor, es el hecho de que Pablo no hace esfuerzo ninguno por desarrollar una antropología, que aclare esta esperanza y sus estadios diferentes, sino que desde la perspectiva de Cristo argumenta sencillamente: *Él* es la vida ahora y en cada situación. A la vista de tal certeza no se presta atención al «substrato» antropológico. Se puede prescindir también tranquilamente de ello, porque Pablo da por supuestos los conocimientos corrientes en el judaísmo, con lo que no

tiene que formular sino únicamente lo nuevo, la realidad cristológica, que es lo verdaderamente importante.

Después de todo lo dicho podemos ser breves en el análisis de Flp 1,23: para Pablo «Cristo» es la vida en este mundo, pero la muerte es ganancia, porque ésta significa «estar con Cristo» a base del «deshacerse» terreno. De saber eso resulta libertad interior: apertura libre de angustia y también de quejas frente a la muerte; más todavía: alegre disponibilidad para seguir sirviendo. Antes se pensaba que este texto únicamente se podía explicar a base de decir que la «helenización» se introdujo en el pensamiento del Apóstol. Pero hoy está más que probado que no hay ruptura alguna respecto de los principios más antiguos del Apóstol: «...en la 1Tes hubiera podido anunciar lo que dice en Flp 1, si hubiera visto una ocasión para ello» (Gnilka, *Der Philipperbrief* 92). Aquí no se trata de que un «dualismo» griego desplace al «monismo» hebreo, sino que lo que ocurre es que la herencia judía de que se disponía se centra cristológicamente con la mayor naturalidad. En el fondo se ha llegado ya a la convicción que luego Juan formularía diciendo: «Yo soy la resurrección y la vida» (11,25).

3. Resultados y consecuencias

Si intentamos formular un resultado, podemos decir en primer lugar: lo decididamente nuevo, que distingue lo cristiano frente a lo judío, es la fe en el Señor resucitado, en el ahora de su vida, que representa también la fe en un ahora y la llena, al mismo tiempo, con la certeza de la propia resurrección. Cada una de las ideas se toman sin solución de continuidad del ámbito judío, asimilándolas poco a poco al pensamiento cristológico fundamental. Gracias a la fe en el resucitado, «situación intermedia» y resurrección se entrelazan mutuamente de modo más consecuente de lo que antes se podía hacer, pero siguen, sin embargo, siendo distintas. Respecto de la situación intermedia todas las imágenes desarrolladas en el judaísmo vuelven a aparecer en el Nuevo Testamento y en los padres: seno de Abraham, paraíso, altar, árbol

de la vida, agua, luz. Veremos que por lo que respecta a las ideas escatológicas la antigua Iglesia continuó siendo sumamente conservadora, no efectuando cambio ninguno de lo «semítico» a lo «helenístico», sino manteniéndose totalmente en el canon semítico del modo de expresarse. Esto se ve sin excepción en el arte de las catacumbas, la liturgia y la teología. Pero se ve de modo cada vez más claro que todas estas imágenes no describen realmente lugar ninguno, sino que piensan en Cristo, que es la luz y la vida verdaderas, el árbol de la vida. De esta manera las imágenes se convierten de ideas más o menos cosmológicas en enunciados cristoteológicos y, perdiendo peso, ganan en profundidad.

Eso hizo ver claro que la Biblia no dogmatiza ninguna antropología determinada, sino que ofrece únicamente la cristología de la resurrección como anticipo creyente para la cuestión escatológica. Fue esta cristología la que representó para el pensamiento el derecho y el deber de aprovechar sus posibilidades en orden a esclarecer los presupuestos antropológicos y las consecuencias de este anticipo. De modo vacilante en la patrística y decidido en la edad media se comienza, partiendo de esa cristología, a aprovechar los intrumentos que ofrece el pensamiento griego, para sacar todo lo que da de sí el que se diga que no se nos conserva en clase ninguna de cuevas o cámaras, sino en la persona, cuyo amor nos abarca a todos.

Por consiguiente, de lo dicho hasta ahora se pueden sacar cuatro consecuencias, en las que, al mismo tiempo, se ve claramente el fruto sistemático de lo dicho así como la tarea que ello representa para la teología sistemática.

a) Hablar de la muerte como de un sueño en el sentido de una situación inconsciente que va de la muerte al fin del mundo, es un arcaísmo desafortunado, sin apoyo en ningún texto del Nuevo Testamento. Pablo piensa siempre partiendo de la doctrina de los fariseos (rabínica), la centra y profundiza cristológicamente, sin llegar a anularla. Los muertos en Cristo viven. Ésta es la certeza fundamental que pudo enlazar objetivamente con la conciencia judía contemporánea.

b) Esta certeza fundamental se adorna y potencia con las ideas provenientes del judaísmo, cosa que ocurre no sólo en la época

del Nuevo Testamento, sino a lo largo del tiempo que dura la Iglesia antigua, que ciertamente incorporó otros materiales procedentes del ámbito cultural mediterráneo con el que tan vinculado se encontraba el acervo antes mencionado. La edad media intentó iluminar a partir de la presencia de Cristo la exigencia íntima del pensamiento fundamental de la vida. No debería hacer falta decir que el rango de una imagen o un concepto no se puede determinar por su antigüedad, sino que hay que juzgarlo por su correspondencia con la idea madre, que es la que hay que expresar. En este sentido lo posterior, por ejemplo, el análisis medieval puede expresar mejor esa idea madre que lo que lo hacía lo precedente.

c) Si, por una parte, las imágenes exteriores se simplifican y concentran cada vez más en la cristología, también es claro, por otra parte, que el pueblo (el hombre, en última instancia) necesita *sentir cerca las cosas, teniendo que volver a desarrollar las* imágenes. No hay nada equivocado en esta recreación de imágenes y sería una locura intentar llegar a una religiosidad absolutamente desprovista de imágenes, lo que contradice a la esencia del hombre. Mas es tanto más importante confrontar siempre las imágenes con lo que constituye su criterio, hacerlas volver siempre a éste, impidiendo que se diluyan en pura mitología al hacerse independientes. Y aquí sí que hay más que razones para criticar la historia de la religiosidad, en la que apenas si se actuó con la debida decisión siempre en esa confrontación con lo que es verdaderamente peculiar. Por consiguiente, la predicación lo que tiene que hacer no es acabar con las representaciones o imágenes, pero sí que tiene que preocuparse siempre de limpiarlas.

d) En la medida en que la cristología adquiere toda su importancia, ganan significado cristológico las distintas imágenes escatológicas. Con ello pierde automáticamente peso el elemento temporal y cósmico-histórico. La cuestión que indudablemente se hizo importante y precisamente hoy caracteriza la discusión de la problemática escatológica es ésta: hasta dónde puede y tiene incluso que ir la supresión de lo temporal y cósmico, sin suprimir por ello el contenido realista y universal de la promesa. En esto habrá que fijarse especialmente ahora.

III. Los documentos del magisterio de la Iglesia

Respecto de la formación del cuerpo de doctrina eclesiástico se pueden distinguir con claridad tres estadios. Es curioso el hecho de que en la Iglesia antigua no hay pronunciamiento alguno doctrinal sobre la inmortalidad del alma. No hubo motivo para ello, porque, por una parte, a partir de la raíz judía de lo cristiano resultaba indudablemente cierto que los muertos no se disuelven en la nada, sino que aguardan la resurrección en el *hades* de un modo proporcionado a la existencia que llevaron. Por otra parte, la fe cristiana no había formulado enunciado alguno específico en este sentido, de modo que no existía razón alguna para convertir algo así en punto propio de la regla cristiana de fe, en cuya regla entraron únicamente los enunciados principales de lo cristiano en cuanto tenían de especial y nuevo.

Stuiber ha mostrado que, en oriente, Clemente y Orígenes representan un cierto cambio, cuya importancia, por supuesto, está por investigar (cf. Clemente en Schmöle). Es cierto que también para estos dos maestros y también después de ellos la situación de los difuntos sigue siendo una «situación intermedia» y que el tipo fundamental de fe comunitaria de impronta judía ciertamente se remueve con ello, sin que en modo alguno pueda decirse que se suprime sin más.

En occidente no se da un punto de cambio así, siendo indudable que el desarrollo que se operó a partir del siglo IV habría que investigarse con más detalle. En general hay que decir que, muy de acuerdo con la tradición judía, se continuó distinguiendo entre la suerte de los mártires y la de los demás difuntos. A aquéllos se les atribuye ya la gloria definitiva. La penetración del simbolismo antiguo en el arte sepulcral y en los usos funerarios (libaciones) no acaba con esta situación, sino que más bien hay que decir que la confirma y amplía. No hay duda de que el pensamiento de los grandes teólogos comienza poco a poco a cambiar la idea del *hades*, partiendo de las relaciones globales existentes entre cristología y antropología. Pero este movimiento se mantiene abierto. No se desarrolla tanto que hiciera posibles nuevos enunciados

doctrinales. Por otra parte, se trata de un movimiento que no afecta a la conciencia general, de modo que tales enunciados no parecen tampoco necesarios.

El punto central de la profesión cristiana, la fe en la resurrección de la carne, se destaca sobre el trasfondo de estas convicciones poco aclaradas, pero que para la sensibilidad de los creyentes resultan lo suficientemente claras y seguras. Se trata de unas convicciones para las que, ante todo, servía de orientación la historia de Lázaro. De la resurrección de la carne hablan todos los símbolos y «reglas de fe» (D 1[b] 2 2[a] 6 9 13-14 — DS 2 5 10-64; especialmente importante es el símbolo [niceno-] constantinopolitano, D 86 — DS 150; D 40 — DS 76: *Quicumque* = Ps-Atanasiano). A diferencia de oriente y también de Egipto, en occidente no se habla de la resurrección de los muertos, sino de la resurrección «de la carne». Ello se debe, como ha probado Kretschmar, a que se sigue con terminología judía de la resurrección, para la que la antigua fórmula «toda carne» (por ejemplo, Sal 136,25; Jer 25,31; Sal 65,3) se refiere a toda la humanidad. Pero también significa, al mismo tiempo, que se sigue fiel al influjo de la teología joánica, como consta especialmente en Justino e Ireneo. De manera que en la expresión mencionada no se piensa primordialmente en la corporeidad, sino en la universalidad de la esperanza de resurrección, pero incluyendo, por supuesto, el todo, la criatura llamada «carne» por contraposición a Dios. Es decir, se piensa igualmente en la corporeidad, interpretándola indudablemente a partir de la «carne» vivificadora del Señor, de la que habló Juan.

En los primeros siglos de lo que se trató fue sencillamente de contraponer el credo cristiano con toda su radical exigencia al sentido de vida del mundo de entonces así como a su conciencia científica, contraposición que también se refería, por supuesto, a los cambios cristianos referentes a la resurrección debidos a las influencias del ambiente. Al finalizar la edad antigua, ante todo debido a la oposición contra la corriente origenista de la teología, la polémica se profundiza: lo que entonces se discute es qué materialidad tiene el cuerpo resucitado y cuál tiene que ser su relación con el cuerpo terreno. De esta cuestión nos ocuparemos detalladamente una vez que se hayan discutido las cuestiones corres-

pondientes de la actualidad. Por ahora nos conformaremos con remitir a los símbolos posteriores, cuyo lenguaje al respecto es sumamente drástico.

La *Fides Damasi* se sitúa indudablemente en el sur de las Galias y finales del siglo v. Ahí se dice = «Limpios nosotros por su muerte y sangre, creemos que hemos de ser resucitados por Él en el último día en esta carne en que ahora vivimos» (D 16 — DS 72). El concilio de Toledo del año 675 se expresa en estos términos: «Por este ejemplo de nuestra cabeza, confesamos que se da la verdadera resurrección de la carne de todos los muertos. Y no creemos, como algunos deliran, que hemos de resucitar en carne aérea o en otra cualquiera, sino en esta en que vivimos, subsistimos y nos movemos» (D 287 — DS 540). De las Galias del siglo v vienen los llamados *Statuta Ecclesiae antiqua.* En el examen de fe antes de la ordenación episcopal se tiene que preguntar al ordenando, «si cree en la resurrección de la carne en la cual ahora vivimos y no de ninguna otra» *(quam gestamus et non alterius;* DS 325). Este texto invocó el papa León IX, en 1053, cuando el patriarca antioqueno Pedro le preguntó por su profesión de fe: «Creo en la verdadera resurrección de la misma carne que ahora llevo *(quam nunc gesto)* y en la vida eterna» (D 347 — DS 684). Esta tradición doctrinal vuelve a aparecer, cuando el Lateranense IV del año 1215 dice contra los albigenses y cátaros: «Todos los cuales resucitarán con sus propios cuerpos que ahora llevan...» (D 429 — DS 801).

Las primeras manifestaciones doctrinales del medievo, que hemos visto, se sitúan en lo escatológico totalmente en la Iglesia antigua. Un nuevo estadio del desarrollo doctrinal eclesiástico representa, por el contrario, la bula dogmática *Benedictus Deus,* publicada por el papa Benedicto XII el 29 de enero de 1336. El papa dice ahí que las almas de los difuntos que no estén ya necesitadas de purificación, no tienen que esperar en una situación intermedia después de la pasión, muerte y ascensión de Cristo, sino que «están y estarán en el cielo... aun antes de la reasunción de sus cuerpos y del juicio universal», de modo que «ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de creatura alguna» (D 530 — DS 1000). ¿Cómo se llegó a este

enunciado? ¿Cómo entronca con la herencia de la Iglesia antigua? Por lo que se refiere a los condicionamientos externos que llevaron a la bula papal hay que tener en cuenta que la universidad de París —que entonces era el «magisterio» en la Iglesia— llegó a una decisión muy parecida en el año 1241. El fondo enunciado se introdujo también en la profesión de fe del emperador Miguel Paleólogo (D 464 — DS 856-858, formulada en el segundo concilio de Lyón (1274).

El papa Juan XXII (1316-1334) comenzó también empleando sin el menor reparo tales fórmulas, pero luego le parecieron dudosas como consecuencia de un estudio más profundo de los padres. Allí se encontró con la doctrina del cielo que se aguardaba, doctrina que, como vimos, domina de hecho toda la patrística y sigue presente todavía de modo efectivo en Bernardo de Claraval (hacia el 1090-1153) en toda una serie de textos (PL 183,375; 183,705 relacionados con 182,993 y 182,579). Ese descubrimiento dio pie al papa para exponer en una serie de sermones su nuevo pensamiento sobre una fase intermedia estrictamente cristológica referente a la suerte de los difuntos. Sólo con el juicio universal y la resurrección es como se acaba esta situación intermedia, dando paso a la relación definitiva con la trinidad: hasta el día del juicio los santos se encuentran *bajo* el altar (Ap 6,9ss), o sea, bajo el amparo y el consuelo que supone la humanidad de Cristo. Sólo después del juicio saldrían de la envoltura de su humanidad, llegando «sobre el altar» a la inmediata visión de Dios. El paso del uno al otro estado significaría la entrega del reino al Padre, según lo anuncia 1Cor 15,24.

Tales ideas arcaizantes resultaban sumamente escandalosas para la conciencia general de fe que hacía tiempo había cambiado. Tal escándalo supieron aprovecharlo también políticamente, ante todo, los enemigos franciscanos del papa en la corte de Luis de Baviera en Munich, capitaneados por Guillermo de Ockham, llegando a acusar al papa de herejía. En su lecho de muerte el papa se retractó de sus opiniones, formulándolo todo con cautela. Le sucedió un franciscano salido de los ambientes universitarios, el cual, pocos años después de su elección, se decidió a acabar con la incertidumbre, formulando de modo definitivo y obligatorio la

auténtica conciencia de fe de la Iglesia en la bula antes mencionada. Tendremos que volver a ocuparnos de la lógica interna del acontecimiento, cuando investiguemos las evoluciones teológicas. Por de pronto puede decirse que el documento papal de 1336 en su modo de presentar las cosas representa indudablemente un distanciamiento de los padres. Pero al juzgarlo no se puede ignorar que el fondo del enunciado se apoya en la cristología, siendo, en realidad, una explicación de lo que en el fondo significa la «ascensión de Cristo», para, al mismo tiempo, desvelar también el sentido de la pasión de Cristo, manifestado en la «ascensión». Según este texto la ascensión del Señor es esencialmente un acontecimiento histórico-antropológico. La ascensión significa, en definitiva, que el cielo ya no está cerrado. Cristo está en el cielo, lo que quiere decir: Dios está abierto respecto del hombre, y cuando éste en cuanto justificado, es decir, en cuanto perteneciente a Cristo y aceptado por él, pasa por la muerte, entonces se adentra en la apertura de Dios. En este sentido la diferencia de Benedicto XII respecto de Juan XXII radica, ante todo, en una valoración diferente de la cristología. Esto muestra también que una igualación mecánica con las fórmulas de la teología patrística no basta para valorar acertadamente el contenido.

Vimos que las ideas tanto neotestamentarias como patrísticas sobre la vida de los difuntos entre muerte y resurrección representan la aceptación de las concepciones diferenciadas que en el primitivo judaísmo se tenían del *sheol.* Por supuesto que tales ideas se orientan ahora al centro cristológico, sometiéndolas a un proceso de «cristologización», que, con todo, sigue siendo algo de segundo orden comparado con la tarea prioritaria de clarificar y asegurar el mensaje de la resurrección. Pero sí que resulta claro que estas ideas no son definitivas ni están ya cerradas, sino que se encuentran en un proceso de cristianización, de incorporación a la cristología, cuya dirección en la época patrística resulta totalmente clara, sin que en ella se llegue al culmen.

Los textos de los siglos XIII y XIV significan, en esta perspectiva, que la vinculación hasta ahora indeterminada entre los enunciados judíos de la época intertestamentaria y la profesión en Cristo llega a adquirir una forma totalmente clara. Ahora sigue manteniéndose

una forma de «situación intermedia»: el purgatorio, que, una vez marginadas fundamentalmente las ideas del *sheol,* aparece como una realidad teológicamente clara, definiéndose con el concepto de «purificación». Como todo esto ocurrió tras la separación de las Iglesias orientales, se explica también que ya no se llegara a una idea común entre oriente y occidente. Se prescinde de los lugares en que hasta ahora se pensaba que aguardaban los justos y los pecadores, sustituyéndolos, a la luz de la cristología de la ascensión, por situaciones provisoriamente definitivas: el infierno, que padecen los condenados desde su muerte, lo mismo que a los justos se les abre el cielo a partir de ésta (D 531 — DS 1002). Es cierto que la idea de provisionalidad pierde importancia por el carácter de definitivo que se contiene en la «ascensión de Cristo», pero no se precinde totalmente de aquella provisionalidad: Según la *Benedictus Deus* sigue en pie lo provisional, en cuanto que todavía no ha llegado ni la *resumptio corporum* — la reunión con el cuerpo — ni el juicio universal. Por supuesto que no se dice qué significa en estas condiciones esa provisionalidad.

Lutero se distanció mucho de la idea de inmortalidad del alma, cargando el acento en la resurrección, pero, por otra parte, atacó drásticamente esta idea de transitoriedad. En contra de los escolásticos y a propósito de la historia de Lázaro afirma. «*Totus Abraham,* todo el hombre es el que tiene que vivir. Pero me arrancáis un trozo de Abraham y decís: Esto debe vivir... Esto tiene que ser un alma loca, que si estuviera en el cielo, estaría deseando el cuerpo» (WA Ti 5,219). El documento doctrinal del medievo mantiene, por el contrario, la idea de la situación intermedia en cuanto que distingue entre la definitividad de la cristología en el aspecto personal y el cósmico-histórico (fijándose por la cristología en la suerte humana). En este sentido, el documento se puede considerar, de hecho, como síntesis del movimiento espiritual de la patrística.

Con un nuevo frente nos volvemos a encontrar en el último texto que vamos a mencionar: la bula *Apostolici regiminis,* datada en 19 de diciembre de 1513, durante la octava sesión del Lateranense V. Contra el aristotelismo renacentista (en especial contra P. Pomponazzi) se afirma aquí que no es lícito ni hablar de la

mortalidad del alma espiritual ni afirmar que se trata no de algo individual personal, sino de una realidad colectiva, de la que participaría cada uno de los hombres. El texto es importante en cuanto que presenta la síntesis patrístico-medieval de lo griego y lo cristiano confrontándolo con el espíritu del renacimiento, que rechaza precisamente esta síntesis, buscando en su lugar otra vez lo griego en toda su pureza precristiana, iniciando con ello la época moderna. La reconstrucción de lo originariamente griego no lleva sorprendentemente, por ejemplo, a resultar unilateralmente el alma inmortal en contra de la resurrección del cuerpo, sino que desemboca hasta en la negación de la doctrina cristiana sobre el alma y de la esperanza correspondiente, que no se puede considerar griega.

IV. El desarrollo en la teología

1. La herencia de la antigüedad

A partir de las ideas históricas corrientes en la actualidad habría que decir contra la doctrina de la *Benedictus Deus*, que aquí se ha llegado a imponer la bisección griega en alma y cuerpo, si es que no se puede decir tal cosa de los padres. A la vista de la enorme distancia temporal y espiritual entre el mundo griego y el siglo XIV, habrá que preguntarse, sin embargo, si esa diagnosis puede contar con alguna probabilidad, ante todo, teniendo en cuenta que el nuevo encuentro con la primitiva herencia griega en el renacimiento tuvo efectos totalmente distintos. Para poder juzgar la importancia real de la influencia griega sobre lo cristiano, pudiendo hablar también sobre sus propios desarrollos con conocimiento de causa, resulta de todo punto necesario pararse un poco a pensar qué dice en definitiva el pensamiento griego sobre nuestra cuestión.

En lo que dijimos sobre la muerte se habló de que aquí se da un cambio entre el mundo arcaico de Homero, para el que cuerpo y persona son equivalentes, y el pensamiento de Platón. Como inicio de lo nuevo se considera la religión órfica de los misterios, que adquirió importancia para la vida griega del pensamiento gra-

cias a hombres como Pitágoras y Empédocles. Aquí se da la separación entre cuerpo y alma, la idea del cuerpo como cárcel (¿como sepulcro?) del alma. Ésta aparece como la sede del conocimiento de la verdad. Un importante papel desempeña, al mismo tiempo, la idea de culpa, purificación y juicio. No hay duda de que para Platón fue importante esta tradición religiosa al intentar una restauración de la *polis* griega. Igualmente seguro es que la tradición órfica continuó siendo algo más o menos esotérico, no pudiendo en ningún caso ser considerada como equivalente sin más a «griego» (y por su origen precisamente que no lo es, cf. Duchrow 71). Hay que tener también en cuenta que Platón cambió filosóficamente esta tradición religiosa, subordinándola a su tema fundamental, la justicia. Esto se ve, ante todo, en la forma que fue dando a su doctrina sobre el alma. En el hombre ve tres cosas que están actuando: algo en muchos aspectos animal con muchas cabezas de animales mansos y salvajes, algo de león y el elemento humano. A esto último lo llama el «hombre interior» *(Rep* 589*a*7s), expresión que vuelve a aparecer en Pablo (Rom 7,22) y se remonta a Platón (Duchrow 61).

Con ayuda de esta terna se proyectan sobre el individuo los tres sectores de la sociedad aria (sacerdotes-sabios, guerreros, campesinos y comerciantes, cf. los trabajos de Dumézil, especialmente, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, 1958), considerando, por tanto, al hombre políticamente, en orden a la *polis*. Por supuesto que estos tres aspectos del hombre se corresponden con las tres virtudes fundamentales —sabiduría, fortaleza, prudencia— y en cuanto cualidades del hombre concreto se encuentran también en relación con las antiguas tradiciones médicas en lo referente a su localización de los centros del hombre corpóreo-anímico. Para Platón es cometido del hombre reducir a unidad esta terna, lo que lleva a la cuarta virtud cardinal, la justicia. De modo que en este punto central la antropología dirige a la filosofía política, con la que está indisolublemente fundida.

Al mismo tiempo, se ve que Platón no conoce dualismo alguno por lo que se refiere a las fuerzas espirituales del hombre, puesto que su meta es precisamente la unidad íntima del hombre, reunir y purificar todas las fuerzas en la «justicia». Para él de lo que se

trata es de domar y sublimar los animales mansos, impedir que crezcan los salvajes y convertir al león en cooperador de la unidad. Pero también por lo que se refiere a la relación entre cuerpo y alma, la meta última de Platón es «la integración de los elementos dualistas para formar la unidad en la multiplicidad» (Duchrow 79).

Por lo demás, Platón reconoció conscientemente el misterio como misterio. Lo hizo fructífero en sus consecuencias antropológicas, pero, por otra parte, lo respetó como enunciado echando mano de parábolas, que, en definitiva, tienen que seguir siendo tales, sin que puedan traducirse en puras sentencias filosóficas. Es elocuente al respecto el final de las correspondientes reflexiones en el *Fedón*: «Cierto que no honra a un hombre el pensar que todo ocurre precisamente como yo lo he expuesto; pero me parece que está bien y merece la pena decir que esto o cosa parecida es lo que tiene que pasar con nuestras almas y sus moradas... Porque es un bello riesgo y hay que, digámoslo así, fascinarse con tales cosas» (114*d*). A ese respeto del misterio le corresponde el hecho de que Platón cambie continuamente las imágenes (cf., por ejemplo, la grandiosa visión en *Fedro* 245*c*-250*c*), sobre las que se carga el acento de modo distinto según lo requiere la ocasión. No podemos seguir ocupándonos de estas cuestiones complicadas, lo que supondría una interpretación de Platón, pero algo hemos sacado ya en claro, lo cual no deja de ser importante para nuestra investigación.

En primer lugar podemos decir que la inmortalidad no es jamás un aserto puramente filosófico. En realidad, sólo se pudo llegar a afirmar aquélla donde, al mismo tiempo, entraba en juego una tradición religiosa con toda su autoridad, siendo reconocida y, luego, explicada intelectualmente. El aserto de la inmortalidad se encuentra también en Platón en un contexto religioso, que representa para él igualmente el punto de arranque de una filosofía de la justicia, que era la que esencialmente le interesaba con vistas a su pensamiento político. Hay tradiciones dualistas que en este sentido se ponen al servicio de un pensamiento positivamente relacionado con el cosmos y la *polis*, perdiendo, en consecuencia, su carácter dualista. Al menos en cuanto nosotros podemos reconocer hoy, Platón no desarrolló una teoría filosófica unitaria de

lo que el alma es en sí misma y en relación con el cuerpo. De modo que lo que dejó fue una rica problemática filosófica y no, en absoluto, un «esquema griego», que hubiera estado como en la calle y del que no se hubiera necesitado hacer otra cosa que echar mano.

En Aristóteles se anuló la herencia mítica, pero, al mismo tiempo, también se superficializó la imagen. Se introdujo en la tradición su definición del alma como entelequia, es decir, como «esencia en el sentido de forma del cuerpo natural, que tiene vida conforme a su posibilidad» (*De anima* B 412*a*19ss). Es decir, el alma se ha convertido en principio orgánico, como forma atada a su materia y con ella también pasajera. Lo verdaderamente espiritual radica ahora en el νοῦς, pero que no se entiende como algo individual y personal, sino como participación del hombre en un principio divino que lo supera (*De generatione animalium* B 736*b*28, 737*a*10, 744*b*22). Por tanto, aquí nos encontramos ante una estricta unidad no dualista del hombre de cuerpo y alma, pero también ante un espiritual-impersonal, que resplandece en el hombre pero que no le es propio como persona. Ya comprobamos antes el hecho de que el estoicismo volvió a una concepción materialista del mundo. El alma, que se compone del más tenue de los elementos, el fuego, dando vida, por ende, a la mezcla cuerpo-alma, vuelve tras la muerte al fuego cósmico, como vuelve cada uno de los elementos a su lugar primigenio. La individualidad no tiene futuro alguno más allá de la muerte (Hoffmann 42).

Si nos fijamos ahora en el gran renovador de la filosofía platónica del siglo III, en Plotino, no encontramos nada que corresponda al esquema doctrinal corriente de los griegos: para Plotino todo el mundo se compone de tres sustancias: el uno, el νοῦς y el alma. Esta doctrina tri-substancial es, al mismo tiempo, su cosmología y su teología, la «trinidad» neoplatónica. Como tal abarca también su antropología: si el alma mira para abajo dentro del proceso cósmico descendente, se multiplica en el espejo de la materia, y cuanto más mira para abajo, tanto más olvida su unidad. Y cuanto más se aparta de esa mirada, con tanta mayor fuerza se distancia de la vacía apariencia de los reflejos, reencontrando la unidad, la realidad y, en definitiva, la divinidad.

La doctrina trisubstancial de Plotino es, al mismo tiempo o hasta quizás primariamente, una doctrina espiritual, que pone en el hombre, en definitiva, la contraposición entre descenso y ascenso, enseñándole a encontrar el cambio del ser sacándolo de su deshacerse gracias a la concentración en la unidad; le enseña a volver a la unidad de su origen divino por la escalera de la realidad, siendo esa unidad, al mismo tiempo, la que anula la apariencia de individualidad.

Estas breves reflexiones pueden bastar para mostrar que la doctrina que recorre todos los recientes tratados teológicos, hablando del dualismo greco-platónico entre cuerpo y alma, es pura fantasía de teólogos sin base en la realidad, y lo mismo se diga de la doctrina que habla de la correspondiente doctrina de la inmortalidad del alma. Existieron cultos mistéricos con promesas de inmortalidad, pero una concepción griega general en este sentido no se dio. La tendencia fundamental de la antigüedad en la época de expansión del cristianismo estaba dominada, por el contrario, por la desesperanza: «Sobre esta desesperanza de los paganos ofrecen concretamente un testimonio muy elocuente las inscripciones sepulcrales de aquel tiempo. O no se creía absolutamente en la supervivencia tras la muerte, o se aceptaba una triste existencia de sombras en el *hades*...» (F. Guntermann, *Die Eschatologie des hlg. Paulus,* Münster 1932, 38, cf. Hoffmann 211). Lo confuso que estaba el panorama de opiniones sobre el tema alma, podemos verlo, para finalizar esta panorámica, en un texto del comentario de Orígenes al *Cantar de los cantares:* «...(Se pregunta) en qué consiste su substancia, si es corpórea o incorpórea, si es simple o se compone de dos, tres o más, si fue hecha o no la hizo nadie y, en el primer caso, cómo se hizo; se pregunta si... su substancia se contiene en el semen corporal y si su origen se transmite con el comienzo del cuerpo, o si viene completa de fuera y se introduce en el cuerpo, mientras se está formando en el seno materno. Y en este caso, si llega recién creada y sólo se hace cuando el cuerpo ya está formado... o si existe desde hace tiempo y viene a tomar el cuerpo por la razón que sea; ...también se pregunta, si *una vez* se reviste con el cuerpo y, cuando se despoja de él, no lo sigue buscando o si... lo volverá a tomar;

y si esto vuelve a ocurrir por segunda vez, se pregunta si lo conserva o volverá a separarse...» *(Comm. in Cant.* 2, PG 13,126 B-127 A).

2. El nuevo concepto de alma

La herencia de la antigüedad no proporcionó ninguna clase de idea clara sobre la suerte del hombre tras la muerte. Así que de ahí no pudo sacar la Iglesia antigua sus respuestas. De todo lo que hasta ahora hemos dicho e investigado podemos, más bien, formular de modo definitivo nuestra tesis central sobre esta cuestión: *Las ideas que se desarrollaron en la antigua Iglesia sobre la supervivencia del hombre entre muerte y resurrección, se apoyan en las tradiciones que sobre la existencia del hombre en el* sheol *se daban en el judaísmo y que se transmitieron en el nuevo testamento, corregidas cristológicamente.*

Cualquier otra afirmación tiene que fracasar a la vista de las realidades históricas. Esto significa, al mismo tiempo, que la doctrina de la inmortalidad en la antigua Iglesia tiene dos aspectos: está determinada por el centro cristológico, en el que se asegura la indestructibilidad de la vida debida a la fe; esa doctrina entrelaza este enunciado teológico con las ideas del *sheol,* que son su trasfondo antropológico, apoyándose, en consecuencia, en una convicción humana universal, como vimos, que ciertamente se encontraba desarrollada respecto de concepciones arcaicas, pero que no se había explotado plenamente respecto de sus implicaciones antropológicas. A ello se debe el que tampoco se dispusiera de una terminología unitaria. El sujeto del estar con Cristo, de la existencia permanente de la persona humana más allá de la muerte, se llama la mayoría de las veces, siguiendo la tradición judía, alma o espíritu (ambas designaciones se yuxtaponen, por ejemplo, en el *Henok etiópico,* Hoffmann 125). Por otra parte, ambos conceptos estaban oscurecidos por los sistemas gnósticos tan extendidos, en los cuales la *psykhe* (alma) se consideraba como grado inferior de la existencia del hombre frente a la de los «pneumáticos»; tales inconvenientes terminológicos actuaron mucho más allá del círculo de los simpatizantes del pensamiento gnóstico.

Así que se ve bien que las clarificaciones del instrumental antropológico se hicieron insoslayables desde el momento mismo en que se tuvo que cobrar conciencia de la certeza central de la existencia con Cristo, no destruida en la muerte, y de que no sería plena hasta que no llegara la definitiva «resurrección de la carne». También resulta claro que la fe cristiana presentaba exigencias a la antropología, exigencias que no podían ser satisfechas por ninguna de las antropologías existentes, pero podían y tenían que serle útiles los conceptos de éstas, por supuesto que con los cambios necesarios. Porque habría que desarrollar una antropología que, por una parte, reconozca al hombre como criatura de Dios, creado y querido por él en su totalidad. Por otra parte, en este hombre hay que distinguir entre lo que es pasajero y lo que es permanente. Tal distinción tendría que realizarse, a su vez, de tal modo que se mantuviera abierta la aproximación a la unidad definitiva del hombre y la creación. Una antropología de tales características tendría, pues, que entrelazar aquello en lo que Platón y Aristóteles se contraponen. Habría que incorporar la indisoluble unidad de cuerpo y *psykhe*, como enseña Aristóteles. Pero la *psykhe* no se debería interpretar como «entelequia», que se encuentra vinculada a la materia, de la misma manera que la materia viva depende de la *psykhe* para ser lo que es. Más bien lo que habría que intentar es poner de manifiesto el especial carácter espiritual de la *psykhe*, sin deshacerse en un espíritu del mundo.

A la vista de la dificultad que entraña tal tarea, no puede sorprender que esta síntesis no haya madurado sino con lentitud. Su forma definitiva y convincente la alcanzó primeramente en Tomás de Aquino. Cuando Tomás, de acuerdo con Aristóteles, responde a la cuestión sobre la esencia del «alma», diciendo: *anima forma corporis* (el alma es la «forma» del cuerpo), realmente se ha dado en ello un cambio total del aristotelismo. Porque para Aristóteles esta fórmula significó que la *psykhe* está tan vinculada materialmente como la «entelequia», que es, en definitiva, el principio configurante de la realidad material, que él se imagina con una correlatividad estricta: la materia sin la «forma» se quedaría en mera posibilidad; la forma se hace realidad únicamente en la

unidad con la materia. Si la *psykhe* es forma, quiere decir que pertenece al mundo corpóreo, a su muerte y su ultratumba. Y viceversa, también quiere decir que el espíritu que no pertenece a este mundo, tampoco es algo individual ni personal, debiéndose únicamente a eso su condición de inmortal. Para Aristóteles hubiera sido de todo punto inimaginable decir que el espíritu es, al mismo tiempo, lo personal y la «forma» de la materia. Uno de los más importantes investigadores de la relación existente entre Tomás y los griegos, A. Pegis, escribe al respecto: «Desde este punto de vista la doctrina tomista de una substancia intelectual como forma substancial de la materia hay que considerarla como un momento histórico, en el que conscientemente se utilizó una fórmula aristotélica, para expresar filosóficamente una visión del hombre, considerada como imposibilidad metafísica por la tradición aristotélica y su mundo» (*Some reflections* 177, en Schneider 28,71).

Se ha llegado al atrevimiento de decir: el espíritu es tan totalmente uno con el cuerpo en el hombre que se le puede aplicar con todas las consecuencias el término de «forma». Y viceversa: la forma de este cuerpo es, al mismo tiempo, espíritu, haciendo, en consecuencia, persona al hombre. «El alma no es que sea substancia y, además, también forma del cuerpo, sino que es substancia en cuanto forma de un cuerpo y es en cuanto substancia forma del cuerpo» (Schneider 23). «Contra la propia naturaleza del alma va el separarla del cuerpo, disminuyendo su semejanza con Dios creador. El estar en el cuerpo no supone una actividad, sino la autorrealización del alma. El cuerpo es la manifestación del alma, pues la realidad del cuerpo es el alma» (l.c. 27).

Es decir, con esto se ha conseguido lo que filosóficamente parecía imposible. Se han solucionado también las exigencias aparentemente contradictorias de la doctrina de la creación y las de la fe en el *sheol* modificada cristológicamente: el alma pertenece al cuerpo como «forma», pero eso que es «forma» del cuerpo, es espíritu, convirtiendo al hombre en persona y abriéndolo de cara a la inmortalidad. Este concepto de alma es algo radicalmente nuevo frente a todas las antiguas ideas sobre la *psykhe*. Ese concepto es producto de la fe cristiana y de las exigencias que plantea

al pensamiento. Esto únicamente puede negarlo un desconocimiento total de la historia. Puesto que se trata de algo central, vamos a repetirlo de otra manera: *El concepto de alma utilizado por la liturgia y la teología hasta el Vaticano II, tiene que ver con la antigüedad tan poco como la idea de la resurrección. Se trata de un concepto estrictamente cristiano,* no pudiéndose llegar a él sino en el terreno de la fe cristiana, cuya visión de Dios, el mundo y el hombre, la expresa esa fe en el ámbito de la antropología.

En este sentido hay que conceder que no le faltó razón al concilio de Vienne para defender en su tercera sesión del 6 de mayo de 1312 esta definición de alma, considerándola como concepto adecuado a la fe: «Además, ...reprobamos como errónea... toda doctrina que temerariamente afirme o ponga en duda que la substancia del alma racional... no es verdaderamente y por sí misma forma del cuerpo humano» (D 481 — DS 902). Antes citamos la bula *Benedictus Deus,* que con su doctrina sobre la contemplación definitiva de Dios presupone esta explicación antropológica: donde esta idea llegó a madurar, la doctrina del *sheol* tenía necesariamente que adquirir una nueva luz, convirtiéndose en arcaísmo superado, lo que antes había sido plenamente aceptable.

3. El carácter dialogal de la inmortalidad

Contra todo lo que llevamos dicho se podría objetar, diciendo que no se ha dado en el blanco de la discusión más reciente. Porque de lo que se trata no es de defender o rechazar una antropología determinada, ni lo que se discute es, en consecuencia, tampoco el concepto de alma, sino que a lo que todo tiende es a negar la «substancia» llamada alma con una inmortalidad que se deriva de ella, afirmando en contra de ello la supervivencia del hombre únicamente por la voluntad y la acción de Dios. «*Dios* nos mantiene, a los creyentes y a los otros, por encima de una muerte real, en la que somos arrebatados a nosotros mismos; *él* nos mantiene y —¡resurrección!— nos devuelve a nosotros mismos, para que comparezcamos ante su tribunal y para que vivamos» (Althaus, *Retraktationen* 256). Ya hemos rechazado la acu-

sación de «dualismo» en relación con el concepto cristiano de alma. Pues esa acusación de dualismo se refuerza con la idea de que cuando se habla de alma, se fundamenta la «inmortalidad» substancialísticamente, a partir de la indivisibilidad de la substancia espiritual, argumentándose, en consecuencia, teológicamente de modo equivocado. Vamos a conceder que en la conciencia general se hayan extendido concepciones algo simplistas. Pero en los grandes teólogos no he encontrado en ningún sitio una argumentación de la inmortalidad de tipo puramente «substancialista», argumentación que Platón tampoco conoce.

Voy a elegir una homilía de san Gregorio de Nisa sobre las ocho bienaventuranzas. Se trata de un ejemplo clásico, en el que se ve el pensamiento fundamental tanto de la teología patrística como de la edad media, captándose al propio tiempo tanto la unidad como el cambio de la antigüedad. Gregorio comenta la palabra del Señor (tan preferida por los padres): «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5,8). Luego viene la palabra de Jesús en la oración de sumo sacerdote: «Pues ésta es la vida eterna: que te conozcan...» (Jn 17,3). El anhelo griego de contemplación, el saber griego en el sentido de que contemplar es vida, de que el conocimiento, el desposorio con la verdad, es vida, esta gran tendencia del espíritu griego hacia la verdad, se encuentra aquí confirmado e incorporado. Pero esta palabra de esperanza y promesa tiene que convertirse para el hombre, tal y como está hecho, primeramente en palabra de desesperación, en expresión de lo absurdo de su existencia. Ver a Dios, en eso está la vida. Pero la originaria sabiduría de los pueblos, y lo mismo la Biblia desde el Pentateuco hasta Pablo y Juan, repiten: Nadie puede ver a Dios. Quien ve a Dios, muere. El hombre quiere ver a Dios, pues sólo así podría vivir, pero su fuerza no le basta para ese ver. «Si Dios es la vida, el que no ve a Dios, no ve la vida. Pero profetas y apóstoles afirman que a Dios no se le puede ver...»

Así que la situación del hombre es como la de Pedro que intenta andar sobre las aguas: quiere acercarse al Señor y no puede. Por hablar de alguna manera, el filósofo es Pedro en el mar; con sus especulaciones quiere acabar con la mortalidad y contemplar

la vida. Pero no lo consigue. Acaba por hundirse. Al final no le basta para levantarse toda la fuerza de sus especulaciones sobre la inmortalidad. Las aguas de la caducidad superan su voluntad de contemplación. Lo único que puede salvar a Pedro —al hombre— que se hunde, es la mano tendida del Señor. Y esta mano tendida nos agarra en la palabra: bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. El conocimiento filosófico se reduce a un caminar sobre las aguas, no permitiendo pisar tierra firme. Sobre el mar de la caducidad nos puede mantener en pie únicamente aquel que, en cuanto Dios humanado, nos saca y mantiene con su fuerza. Y su promesa dice así: la contemplación de Dios, en la que consiste la vida, la alcanza no la especulación del pensamiento, sino la pureza del corazón sencillo, la fe y el amor, que se confían a la mano del Señor. La idea platónica de vida, la cual viene de la verdad, se profundiza aquí gracias a su transformación cristológica hasta llegar a una concepción dialogal del hombre, idea que contiene, al mismo tiempo, afirmaciones muy concretas sobre lo que lleva al hombre por el camino de la inmortalidad, cambiando, por ende, el tema aparentemente especulativo en algo práctico: la «limpieza» de corazón que se da en la diaria paciencia de la fe y en el amor que de ella viene, esa limpieza encuentra apoyo en el Señor, que hace posible la paradoja de caminar sobre las aguas, haciendo que alcance la plenitud de su sentido lo absurdo de la existencia humana (cf. Gregorio de Nisa, *Or.* 6, *De beatitudinibus,* PG 44, 1263-66).

Este concepto fundamental, con sus distintas variantes, se ha mantenido como característico de la tradición del pensamiento cristiano. En Tomás aparece entretejido con una interpretación de la dinámica de toda la creación tendiendo a Dios. El *anima,* como vimos, pertenece, por una parte, totalmente al mundo material y, por otra, hace que este mundo se sobrepase a sí mismo. Pues según Tomás es en esa *anima* donde el mundo material encuentra su sentido, precisamente gracias a que en el hombre tiende hacia Dios. Tendiendo el hombre a Dios, «vuelven a su origen todas las corrientes de los grados naturales en el ser y valer» (H. Meyer, *Thomas von Aquin,* Paderborn [2]1961, 269; Schneider 29). De esta forma el hombre se concibe como una esencia «capaz de conocer

y amar a Dios y llamada a ello» (Schneider 29). Esto representa la asimilación del concepto dialogal debido a la visión critológica del hombre, concepto que se asocia, al propio tiempo, con el problema de la materia, de la unidad dinámica de todo el mundo creado. Muy bien ha formulado A. Pegis esta continuidad del punto de arranque antropológico, al escribir: «Lo que san Agustín dijo valiéndose de elementos platónicos, no era doctrina platónica alguna sobre el hombre, sino, directamente y ante todo, la concreción de una odisea espiritual..., la historia de una irrupción creyente del hombre cristiano, llamado a la verdad y la felicidad. Y santo Tomás se mantuvo fiel a esa idea de hombre...» (*At the Origins*... 58; cf. Schneider 50).

4. El hombre está destinado a la inmortalidad por su misma condición de criatura

Antes dimos por bueno sin el menor reparo el rechazo de una argumentación «substancialista» de la inmortalidad humana. Pero parándose un poco, se ve que detrás existe un problema del que nos tenemos que ocupar. Porque si aquí se determina dialogalmente la vida del hombre más allá de la muerte, y si lo dialogal se hace concreto a partir de lo cristológico, entonces no hay más remedio que preguntarse, si con ello no nos echamos en manos de un supranaturalismo, que o no responde ya a las cuestiones comunes a todos los hombres, o extiende la cristología a lo difuso, de modo que pierda su peculiaridad. Si se toma inmortalidad únicamente como gracia o hasta meramente como algo privativo de los buenos, entonces se reduce a algo milagroso, perdiendo su importancia para el pensamiento. Así que hay que preguntarse: ¿Qué relación existe entre las conclusiones alcanzadas hasta ahora y el hombre, esencia creada por Dios? ¿Hasta qué punto se trata de afirmaciones puramente de fe? ¿Hasta qué punto se siente interpelada la razón común, o sea, el pensamiento filosófico, a partir de la fe?

La respuesta está implícita en lo dicho hasta ahora. El encontrarse remitido a Dios, a la verdad misma, no representa para el

hombre un mero placer intelectual. Si hay que interpretarlo a partir de la fórmula *anima forma corporis*, entonces esa fórmula representa el núcleo de su esencia. En cuanto criatura, por su misma esencia, está creado en una relación que implica la indestructibilidad. Teilhard dijo una vez que la esencia de la evolución consiste en que existan ojos cada vez mejores. A propósito de esto, se podría decir que el hombre es ese grado de la creación, esa criatura, a cuya esencia pertenece el poder ver a Dios (o sea, el estar capacitado para la verdad en su más amplio sentido) y, en consecuencia, participar de la vida. Por tanto, si antes llegamos a la conclusión de que lo que hace al hombre inmortal no es el ser él mismo, careciendo de toda relación, sino, muy al contrario, su encontrarse referido a otro, la capacidad de su relación con Dios, entonces tenemos que añadir ahora que esta apertura de la existencia no representa una añadidura a un ser que existiera independientemente de ello, sino que constituye lo más profundo de la esencia humana: esa apertura es ni más ni menos que lo que llamamos «alma».

Desde otra perspectiva se puede llegar al mismo punto y decir, por ejemplo: un ser es tanto más él mismo cuanto más abierto se encuentra, cuanto más relación es. Esto, a su vez, lleva a la conclusión de que el hombre es un ser abierto al todo y a la raíz misma del ser, siendo, pues, un «yo», una persona. Tal apertura le es *dada* al hombre (y, en este sentido, es dependiente y no producto del propio esfuerzo). Pero se le ha dado de tal modo que ahora se encuentra en la mismidad del hombre: esto es precisamente lo que significa creación y lo que quiere decir Tomás al escribir que la inmortalidad es algo connatural al hombre. En el fondo se halla siempre su idea de creación, para la que tal naturaleza sólo existe por donación del Creador, pero esa donación, a su vez, sitúa a la creatura en su peculiaridad, atribuyéndole verdaderamente lo donado (Pieper, *muerte e inmortalidad* 104).

En realidad con ello se responde a la pregunta que ahora se plantea: ¿Y qué pasa cuando el hombre vive en contra de su naturaleza, cerrado en vez de abierto? ¿Y qué ocurre cuando niega su relación con Dios o no la toma en cuenta? Analizando esta cuestión, se aclara la trascendencia de la idea de creación,

determinándose, al mismo tiempo, dónde se apoya lo peculiar y lo nuevo del aspecto cristológico. Si recordamos lo que queda dicho sobre la teología de la muerte, resulta claro que el pensamiento bíblico está siempre girando alrededor de esta cuestión. El hombre tal y como existe, quiere alcanzar por sí mismo la inmortalidad, quisiera bebérsela a sí mismo: *Non omnis moriar* (no moriré completamente), el *monumentum aere penennius,* lo que quede de mi propio esfuerzo, tiene que conservar algo de mí mismo. Pero el hombre no puede menos de fracasar en el intento de alcanzar a pulso la eternidad. Porque lo que queda, no es él mismo, por muchas vueltas que se le dé. Él se despeña en el no-ser, entregando su vida al no-ser, a la muerte: éste es el contenido de la amenaza de Gén 3,3, donde se entrelazan pecado y muerte. Lo que ese lugar quiere decir es: una existencia en la que el hombre se quiere hacer Dios, en la que quiere ser autónomo, independiente, ser él mismo solamente, «como un Dios», se convierte en una existencia como la que se daba en el *sheol,* un ser en un no-ser, una vida de sombra, que se queda fuera de la verdadera vida.

Pero esto no significa que el hombre pueda invalidar o suprimir la creación de Dios. El resultado no es la pura nada. El hombre, como cualquier creatura, no puede menos de moverse dentro de la creación, ni la puede hacer ni jamás conseguirá hundirla en la pura nada. Así que lo que consigue con su comportamiento no es la invalidación del ser, sino una existencia en contradicción consigo mismo, una posibilidad negadora de sí misma: *sheol.* La radical referencia dirigida a la verdad, a Dios, que excluye el noser, sigue en pie, aunque sea como negada u olvidada.

Sólo aquí es donde comienza el enunciado propiamente cristológico. El fondo del acontecimiento de Cristo consiste en la supresión de esta autocontradicción gracias a la intervención de Dios, sin que por ello se destruya desde fuera la libertad del hombre por un acto caprichoso. La vida y muerte de Cristo significan que Dios mismo baja al *sheol,* que establece una relación en el país carente de ella, que sana al ciego (Jn 9), dando vida a partir de la muerte, en medio de la muerte. Aquí se convierte en algo totalmente práctico otra vez la doctrina cristiana sobre la

vida eterna. La inmortalidad no se debe al propio esfuerzo, y, aunque es don de la creación, no se trata de algo sencillamente natural; si, no obstante, se reduce a esto, entonces se convierte en perdición. La inmortalidad se apoya en una relación que se nos regala, y precisamente así representa una exigencia para nosotros mismos. La inmortalidad remite a una práctica receptiva, al modelo del descenso de Jesús (Flp 2,5-11) en contra del *eritis sicut Deus,* contra la total emancipación en cuanto camino equivocado de salvación. Si la capacidad para la verdad y el amor por parte del hombre son el lugar donde surge vida eterna y donde ésta adquiere su plenitud de sentido, entonces esta vida eterna se hace tema del hoy, convirtiéndose en la *forma corporis* también en el sentido de que esa vida no aliena al hombre frente al mundo, sino que es precisamente lo que lo arranca del poder de la anárquica carencia de forma, dándole figura auténticamente humana.

5. Resumen: peculiaridades determinantes de la fe cristiana en la vida eterna

Después de este análisis de los aspectos históricos y de fondo de la fe cristiana en la vida eterna podemos intentar describir la fisonomía peculiar y propia que caracteriza la visión cristiana en contraposición con otras concepciones. Pienso que esa fisonomía se puede resumir en tres ideas clave:

a) La idea cristiana de la inmortalidad parte indudablemente del concepto de Dios, teniendo, en consecuencia, carácter dialogal. Precisamente porque Dios es el Dios de vivos y llama por su nombre a su criatura, al hombre, es por lo que esta criatura no puede fracasar. Este acto de incorporación del hombre por parte de Dios a la vida propia de éste ha tomado carne, por hablar así, en Jesucristo: Cristo es el árbol de la vida, de quien el hombre recibe el pan de la inmortalidad. La vida eterna no se explica por la existencia individual aislada y por el poder de cada uno, sino que encuentra su explicación en la referencia a otro, realidad que es constitutiva del hombre. Pero este enunciado sobre el hombre remite por su parte a la imagen de Dios, siendo esa sentencia la que en definitiva desvela el núcleo de la interpretación cris-

tiana de la realidad: también Dios tiene inmortalidad o, mejor dicho, es inmortalidad en cuanto acontecimiento de estar referido a otro por parte del amor trinitario. Dios mismo no es «átomo» sino relación por ser amor y, en consecuencia, la vida. Debido a ello posee también la mutua referencia del amor humano una aureola del misterio de la eternidad. La orientación que sale de tal visión del ser, viene a decir esto: la relación hace inmortal; la apertura, no el cerrarse...

b) De la fe en la creación se desprende el carácter de totalidad de la esperanza cristiana. Lo que se salva es la criatura hombre, la totalidad y unidad de la persona, que se manifiesta en nuestra vida corporal. «Los cabellos de la cabeza están todos contados» (Mt 10,30 par). Esto no significa que no haya nada caduco en el hombre. Pero sí que quiere decir que precisamente en la superación de lo caduco es donde adquiere concreción lo permanente. La materia como tal no puede ser el factor de permanencia en el hombre: incluso durante la vida terrena se encuentra en continua mutación. En este sentido es insoslayable una dualidad que distingue lo constante de lo variable, dualidad exigida sencillamente por la lógica del asunto. *Por esta razón resulta irrenunciable la distinción entre alma y cuerpo.* Pero esta dualidad ha sido concebida de modo cada vez más consecuente en la tradición cristiana —terminando con Tomás y el concilio de Vienne, como vimos—, de tal suerte que no conserva en sí misma nada de dualismo, sino que manifiesta precisamente la dignidad y unidad del hombre. Incluso en el progresivo «desmoronamiento» del cuerpo es el hombre en su unidad, todo el hombre, el que camina hacia la eternidad, madurando como creatura de Dios en la vida corporal en orden a ver el rostro de Dios.

c) Dentro de la idea cristiana de eternidad hay que situar también el factor de relación humana. El hombre dialoga no en solitario con Dios, ni se adentra con él en una eternidad que al hombre solo perteneciera, sino que el diálogo cristiano con Dios pasa precisamente a través de los hombres. Ese diálogo atraviesa la historia en la que Dios habla con los hombres; ese diálogo acontece en el nosotros de los hijos de Dios. Esto quiere decir, en definitiva, que ese diálogo se da en el «cuerpo de Cristo», en

la comunión con el Hijo, comunión que es la que de verdad da al hombre la posibilidad de llamar a Dios su Padre. El hombre puede y debe realizar esto únicamente haciéndose hijo con el Hijo, lo que implica necesariamente el hacerse uno con todos los demás que buscan al Padre. Sólo gracias a la reconciliación, que se llama Cristo, es como se suelta la lengua humana, haciéndose posible el diálogo que es la verdadera fuente de vida para el hombre. Se ve, pues, que en la cristología se funden una en otra la línea «teológica» y la «antropológica» del diálogo, de la búsqueda del amor. En todo amor interhumano hay una exigencia de eternidad, a la que el amor no puede corresponder jamás. Dios se adentra en Cristo como hombre en esta búsqueda nuestra tras la palabra del amor. El diálogo de Dios con nosotros se hace verdaderamente humano precisamente porque Dios lo realiza como hombre. Y viceversa: el diálogo de los hombres entre sí adquiere carácter de eternidad porque ese diálogo se introduce en el coloquio trinitario por la comunión de los santos. A ello se debe que ésta sea el lugar en el que la eternidad se abre para el hombre. La vida eterna no aísla al hombre, sino que lo saca del aislamiento llevándolo a la verdadera unidad con sus hermanos y con toda la creación de Dios.

Todo lo dicho se apoya, en definitiva, en el convencimiento de que el Cristo resucitado es el lugar de la verdadera vida. Es Cristo, como ha dicho profundamente H. Schlier, el que lleva el tiempo a su plenitud, adentrándolo en el momento del amor. Donde la vida humana se vive con Jesús, esa vida se adentra, por así decirlo, en el «tiempo de Jesús», es decir, en el amor, que cambia el tiempo y lo abre cara a la eternidad (Schlier, *Das Ende der Zeit* 71ss).

A pesar de todo lo dicho sigue en pie una cuestión importante. En contra de las teorías que esbozamos en el apartado I hemos podido probar que la hipótesis de una resurrección en el momento de la muerte no se puede probar ni lógica ni bíblicamente. Hemos visto que la forma eclesiástica de la doctrina de la inmortalidad del alma se desarrolló de modo consecuente a partir de la herencia bíblica misma, resultando irrenunciable a partir de las exigencias tanto de la tradición como de la lógica. Con

ello no hemos respondido todavía a otra cuestión: ¿Qué es lo que pasa con la resurrección de los muertos? ¿Se da algo parecido a un acontecimiento material? ¿Sucede algo así como un acontecimiento, que no es lícito situar sencillamente en la atemporalidad de lo eterno, sino que hay que relacionarlo con el final de la historia? ¿Se puede proponer siquiera algo así al pensamiento o no tiene que buscar éste un camino para hacer superfluas tales ideas? Con el planteamiento de estas cuestiones resulta definitivamente claro que las modernas teorías, con las que hemos tenido que vérnoslas, por más que su punto de partida sea distinto, a lo que se oponen no es tanto a la inmortalidad del alma como a la resurrección, que sigue constituyendo el verdadero escándalo del pensamiento. En este sentido la teología moderna se encuentra más próxima a los griegos de lo que ella misma quiere reconocer.

Si ahora intentamos afrontar estos problemas, entramos metodológicamente en un terreno nuevo. Con la cuestión sobre muerte y resurrección nos hemos estado moviendo hasta ahora en un campo, que, ciertamente, con un saber puramente humano no resulta claramente abarcable, pero que se puede apoyar a base de experiencias y conocimientos antropológicos fundamentales: de la vida futura podemos tener alguna idea en cuanto *al hecho de que se da*, por extrapolación y a partir de la vida presente; el mensaje de la fe puede echar mano de una cierta evidencia del pensamiento. Pero el *qué* de esta nueva vida está, por el contrario, absolutamente fuera de lo que nuestra experiencia abarca, siendo imposible conocerla a partir de nosotros. Al ocuparnos en el último capítulo de este libro de los enunciados de fe, que nos dan una cierta idea de ese qué en sus posibilidades fundamentales a partir de la revelación de Dios, al ocuparnos de eso, digo, tenemos que ser muy conscientes de los límites de lo que decimos. La transmisión de la fe no tiene como finalidad la satisfacción de la pura curiosidad. Siempre que esa transmisión sobrepasa el ámbito propio de la experiencia humana, no se trata de entretener sino de orientar. El más allá se desvela únicamente en la medida en que es útil para orientar en el más acá. Esto hay que tenerlo en cuenta al ocuparnos ahora del último bloque de cuestiones de la escatología.

Capítulo tercero

LA VIDA FUTURA

§ 6. *La resurrección de los muertos y el retorno de Cristo*

Sobre el apartado I: Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Francfort 1966 (trad. cast., *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid 1975); L. Audet, *Avec quel corps les justes ressuscitent-ils?* Analyse de 1Cor 15,44, en: «Studies in Religion» 1,3 (Toronto 1971) 165-77; id., *Résurrection. Espérance humaine et don de Dieu* «Hier et aujourd'hui» 8), París - Tournai - Montreal 1971; A. Bareau - W. Schubring - Chr. von Fürer-Haimendorf, *Die Religionen Indiens* III (C.M. Schröder, «Die Religionen des Menschheit» 13), Stuttgart 1964; W. Bieder, *Auferstehung des Fleisches oder des Leibes?*, en: ThZ 1 (1945) 105-20; M.R. Cadiou, *La jeuneusse d'Origène*, París 1936; G. Greshake, *Auferstehung der Toten* (cf. en § 5); G. Greshake - G. Lohfink, *Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit* (cf. en § 3,1 y § 5); H.E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, Ratisbona 1955; G. Kretschmar, *Auferstehung des Fleisches. Zur Frühgeschichte einer theologischen Lehrformel*, en: *Leben angesichts des Todes* (homenaje a Thielicke), Tubinga 1968, 101-37; A. Michel, *Les fins dernières*, París 1929; F. Mussner, *Die Auferstehung Jesu*, Munich 1969 (trad. cast., *La resurrección de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1971); K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Friburgo 1958 (trad. cast., *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona ²1969); id., *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, en: *Schriften zur Theologie* IV, Einsiedeln 1960, 401-28; K.H. Schelkle, *Die Auferstehung der Toten*, en: «Bibel und Leben» 15 (1974) 54-65; Th. Schneider, *Die Einheit des Menschen*, Münster 1973; Ton H.C. van Eijk, *La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques*, París 1974; A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970.

Sobre el apartado II: W. Beinert, *Die Kirche, Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg* (= BGPhThM,

NF 13), Münster 1973; L. Boros, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung,* Olten - Friburgo 1962, [9]1971 (trad. cast., *El hombre y su última opción,* Paulinas, Madrid 1972); J. Daniélou, *Christologie et eschatologie,* en: A. Grillmeier - H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon III,* Wurzburgo 1954, 269-86; P. Glorieux, *Endurcissement final et grâces dernières,* en: «Nouv. Rev. Théol.» 59 (1932) 865-92; E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte,* Berlín 1957; A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven,* Friburgo 1975 (citado como Grillmeier); R. Guardini, *Der Herr,* Wurzburgo 1937, con reimpresiones (trad. cast., *El Señor,* Rialp, Madrid 1965); E. Käsemann, *An die Römer,* Tubinga 1973; K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen,* Stuttgart 1953; Th. Maertens, *Heidnische-jüdische Wurzeln der christlichen Feste,* Maguncia 1965 (citado sencillamente: Maertens); E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ. *Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen,* Gotinga 1926; id., *Die Einholung des Kyrios,* en: «Zeitschr. syst. Theol.» 7 (1929-30) 682ss; J. Ratzinger, *Eschatologie und Utopie,* en: «Internat. kath. Zeitschr.» 6 (1977) 97-110; H.D. Rauh, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter:* Von Tyconius zum deutschen Symbolismus (BGPhThM, NF 9), Münster 1973; G. Scheltens, *Der Tod als Endentscheidung,* en: «Wissenschaft und Weisheit» 29 (1966) 46-60; L. Scheffczyk, *Das besondere Gericht im Lichte der gegenwärtigen Diskussion,* en: «Scholastik» 32 (1957) 526-41; id., *Die Wiederkunft Christi in ihrer Heilsbedeutung für die Menscheit und den Kosmos,* en: «Leb. Zeugnis» 18 (1963) 66-87; B.G.J. Schüch, *Der Antichrist im NT,* en: «Bibel und Liturgie» 39 (1966) 320-24; P. Schütz, *Was heißt «Wiederkunft Christi»?,* Friburgo 1972; E. Schweizer, *1Korinther 15,20-28 als Zeugnis paulinischer Eschatologie und ihrer Verwandtschaft mit der Verkündigung Jesu,* en: *Jesus und Paulus* (homenaje a W.G. Kümmel), Gotinga 1965, 315-33; A. Winklhofer, *Zur Frage der Entscheidung im Tode,* en: «Theol. und Glaube» 57 (1967) 197-209.

I. ¿Qué significa «resurrección de los muertos»?

1. La problemática

En el párrafo anterior tratamos la cuestión de la resurrección en primer lugar a partir de la comparación de los conceptos de «inmortalidad» y «resurrección». Se vio que el punto de arranque de las recientes corrientes teológicas hay que buscarlo en un radical rechazo de la «inmortalidad» y en un voto apasionado en favor de la «resurrección». Se comprobó, además, que en el curso

de la reflexión el contenido del concepto «resurrección» se desplazó rápidamente; se vio que «resurrección» se había destemporalizado, es decir, se había trasladado al momento de la muerte; esta destemporalización tuvo como consecuencia una desmaterialización, porque nadie niega que en el momento de su muerte el hombre resucite corporalmente. A la vista de tales contradicciones internas criticamos el nuevo concepto que se había formado, rehabilitando una noción originariamente cristiana de inmortalidad a base de los datos suministrados por la tradición.

Ahora tenemos que ocuparnos del otro aspecto de la cuestión que había quedado sin tocar: ¿Qué es, pues, lo que pasa con la resurrección? Después de lo dicho hasta ahora esta cuestión bastante general se reduce a dos problemas muy concretos. El primero dice: ¿Se da algo así como un final del tiempo? Más allá del «estar con Cristo», lo cual espera tras la muerte del creyente, ¿hay que poner algo más? ¿Hay que afirmar, ante todo, un final de la historia humana como tal y en su totalidad, un «último día» verdaderamente, y todo ello apoyados en la fe? La segunda pregunta es ésta: ¿Tiene que ver la resurrección algo con la materia o no? ¿Espera la fe un cambio de la materia y, en consecuencia, algo así como una corporeidad en la resurrección?

A ambas cuestiones se da con toda claridad una respuesta negativa por parte de las posiciones modernas, de las que nos hemos ocupado en el último apartado. En su voluminosa obra *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos* (El Nuevo Testamento y el futuro del cosmos), y con una erudición impresionante, ha intentado mostrar A. Vögtle que el Nuevo Testamento no dice *nada* sobre un futuro así. «Para ninguno de los textos citados puede probarse ni siquiera que sea probable que intenten enseñar algo sobre la suerte futura del universo... Y por lo que respecta a Jesús y a la predicación del primitivo cristianismo tampoco puede probarse que se crea en un efecto futuro del acontecimiento de Cristo, que llegara a cambiar el estado del universo... Desde el punto de vista propiamente cosmológico el Nuevo Testamento renuncia a un enunciado doctrinal» (232s). Y aquí se plantean dos cuestiones: ¿Qué quiere decir «punto de vista propiamente cosmológico»? ¿Cuándo es «doctrinal» un enunciado y

cuándo no lo es? Ambas cuestiones corresponden a decisiones sistemáticas fundamentales, no pudiendo como tales, por consiguiente, ser contestadas mediante un análisis meramente histórico (exegético). Así que miradas las cosas más de cerca, a lo único que se llega es a la carencia de sentencias para un determinado concepto de «enunciado doctrinal», sentencias que bastarían para este concepto. Para que este resultado fuera útil históricamente y en cuanto al contenido, habría que empezar por aclarar cómo ha llegado Vögtle a la adquisición de este concepto de «enunciado doctrinal» y si se puede aplicar con razón como criterio a las formas literarias del Nuevo Testamento. Como esto no se ha hecho, fuerza es convenir que los análisis de Vögtle se basan en una transposición de categorías históricas y sistemáticas, cuya razón metodológica no está clara, de modo que el resultado sistemático sigue, en definitiva, tan en el aire como la razón que hay para introducir lo sistemático en lo histórico.

Esto no quiere decir que se niegue el valor de muchas de las investigaciones concretas del libro. En cuanto al resultado global quizás se pueda afirmar que las imágenes utilizadas en el Nuevo Testamento no se deben tomar como enunciados de contenido, pecando de ingenuidad; habrá que tener presente que entre el esquematismo terminológico y la intención del contenido existe aquella diferencia, de la que ya nos ocupamos detenidamente al tratar de la cuestión de la parusía. Si aquí no se diera también una diferencia así, el análisis sistematizador de Vögtle no hubiera hallado apoyo ninguno en el texto. Así que su libro representa una llamada de atención sobre esta diferencia. Pero con el no apodíctico a los enunciados «cosmológicos» se ha ido más allá de lo que el método da de sí, mucho más teniendo en cuenta que se ha prescindido de la cuestión sobre el significado de «cosmológico» y «escatológico».

Lo que Vögtle intentaba probar desde el punto de vista exegético, lo había formulado antes G. Greshake desde la perspectiva propia del teólogo. Desearía citar tres textos característicos de su libro: «La materia "en sí" (como átomo, molécula, organismo...) no puede llegar a la consumación. Lo mismo que alcanza sentido y meta sólo como momento extático del acto libre huma-

no, de la misma manera adquiere su perfección únicamente en cuanto momento concretizador de aquel acto» (*Auferstehung der Toten* 386s). «Si la resurrección corporal que acontece en la muerte se interpreta como la fidelidad vivificante de Dios sobre la existencia *concreta* que se hace definitiva en la muerte, entonces en esta concreción se encuentra perdurablemente unido un "fragmento" de mundo e historia... Si aquí se abre un futuro inimaginable de vida nueva en la comunión con Cristo, no es que llegue a plenitud una "subjetividad individual", sino, *al mismo tiempo, la historia del mundo...*» (393). «Si la consumación se considera como proceso infinitamente-dinámico del paso de "este" o "aquel" eón, entonces no es necesario contar con un final» (410).

2. Material tradicional

a) Nuevo Testamento

Para realizar nuestras reflexiones con los menos prejuicios posibles, será bueno enfrentarnos con la tradición, cosa insoslayable ahora, del modo más sencillo y modesto posible. Para poder seguir adelante, y partiendo de la lógica interna de los textos, se nos ofrecen dos puntos de partida. Hemos oído que todo el Nuevo Testamento conoce una «situación intermedia» del estar con Cristo, que se espera para inmediatamente después de la muerte como continuación de la vida con Cristo; en todo ello el Nuevo Testamento está de acuerdo con las creencias del mundo judío, introduciendo, al mismo tiempo, un cambio cristológico. Ahora la cuestión que se plantea es ésta: ¿Hay alguna base para considerar esta misma situación intermedia como la resurrección, o se distingue de ella la resurrección en cuanto nuevo paso, que se sigue aguardando y que mantiene en pie la espera? Además, hay que preguntarse, si hay enunciados explícitos sobre la corporeidad de la resurrección, que no haya que considerar como adornos literarios del modo de hablar tradicional en la escatología, sino que se digan de una manera conscientemente nueva a partir de lo cristiano.

Por lo que respecta a la segunda cuestión la mirada se fija necesariamente en 1Cor 15,35-53. Ahí se enfrenta Pablo con una postura que quiere reducir *ad absurdum* la idea de la resurrección, planteándole la cuestión: «¿Cómo resucitarán los muertos? ¿Con qué cuerpo?» (v. 35). En contra de esta postura ha tratado Pablo la cuestión de la corporeidad de la resurrección, precisamente aplicando a la interpretación de la resurrección de los muertos la experiencia de la nueva corporeidad del Señor resucitado, como ha probado F. Mußner *(Die Auferstehung Jesu* 101-20). Esto quiere decir que Pablo se enfrenta decididamente con la idea dominante en el judaísmo, según la cual el cuerpo resucitado es totalmente idéntico con el terreno y el mundo de la resurrección es una simple continuación del terreno. El encuentro con el resucitado, que en cuanto el totalmente otro escapaba al ver y conocer terreno, que no estaba sometido a las leyes de la materia, sino que se dio a ver al modo de la teofanía —un aparecer desde el mundo de Dios—, este encuentro, digo, acabó definitivamente con tales interpretaciones. «Pero os digo esto, hermanos: que la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios, ni la corrupción hereda la incorrupción» (v. 50).

Se acaba decididamente con toda interpretación naturalística y fisicista de la resurrección. Esto indica también que se desechan las especulaciones que quieren determinar, cómo lo caduco puede llegar a ser imperecedero, porque precisamente eso no ocurre según Pablo. Pero la determinación con que Pablo se opone a concepciones naturalísticas, no le impide seguir hablando de resurrección del *cuerpo,* que es algo distinto de la vuelta de los «organismos» conforme a este mundo. La negación del naturalismo no significa para él negación ninguna de la resurrección, sino más bien, su acertada manifestación. Para él cuerpo se da no sólo al modo adamítico de «cuerpo animado», sino también al modo cristológico debido a la resurrección de Jesucristo, en cuanto corporeidad gracias al Espíritu Santo. Al realismo fisicista se le contrapone no un espiritualismo, sino un realismo pneumático.

Con esta dialéctica el texto paulino recuerda no sólo todos los relatos de los evangelistas sobre la resurrección del Señor (Mußner 101-106), sino también la tensión interna inherente al capítulo

eucarístico del Evangelio de Juan (cap. 6). Contra la fácil bagatela espiritualista de fe, Iglesia y sacramento se levanta el duro realismo de sentencias como éstas: «Mi carne es verdadera comida, y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre, en mí permanece, y yo en él» (v. 55s). Y contra una concepción naturalística del resucitado y su presencia en el culto de la Iglesia está una frase áspera, que da la impresión de anular incluso lo anterior, pero que lo que realmente hace es enseñar a verlo en su verdadero significado: «El espíritu es el que da vida, la carne de nada sirve» (v. 63). La «carne» de Cristo es «espíritu», y el espíritu de Cristo es «carne»: sólo en esta tensión es donde se ve el especial y nuevo realismo del resucitado por encima de todos los naturalismos y espiritualismos.

¿Se puede preguntar algo más concreto sobre el cuerpo resucitado a partir del Nuevo Testamento? Basándose en 2Cor 5,1, se podría uno sentir inclinado a deducir que para Pablo nuestro cuerpo resucitado está ya preparado en el cielo, es decir, que ese cuerpo nuestro está ya dispuesto en el cuerpo de Cristo. Esta idea parece encontrar apoyo en Ef 2,6, donde se habla de resurrección y ascensión del cristiano como de algo ya acontecido. En la misma dirección apunta Col 3,1-3: ahí se anima a los creyentes a que vivan orientados hacia arriba, cosa que se confirma, diciendo que su verdadera vida está oculta en Cristo y que su vida terrena, en realidad, ya ha perecido, que la han dejado atrás como algo antiguo. Su vida propiamente dicha se encuentra fuera de ellos como algo peculiar, a lo que se debe que el cristiano viva ex-céntricamente, a causa de saber que su verdadero yo habita fuera de sí mismo. Pero, en realidad, todos estos textos no son lo suficientemente claros, como para permitir avanzar más allá de lo que ya pudimos constatar a partir de 1Cor 15. Subrayan la novedad de la existencia de la resurrección, existencia que procede de arriba y no de abajo; resaltan el carácter cristológico de nuestra vida de resurrección, pero no representan teoría ninguna sobre la relación del cuerpo de Cristo y el cuerpo de los cristianos en la resurrección.

La valoración que se haga del material bíblico, debe realizarse con mucha cautela: las cuestiones que planteamos son cuestiones

de *nuestro* pensamiento. La respuesta tiene que poderse mantener ante la Biblia, pero sin atribuírsela a la exégesis, puesto que las decisiones se toman al modo de nuestro pensamiento sistemático. Esta precaución a la hora de dar una respuesta es algo que se desprende de la estructura misma del enunciado bíblico: lo mismo que ocurre en el caso de la inmortalidad, el Nuevo Testamento ofrece un inicio, pero no una solución para el pensamiento. A partir de la cristología se da en uno y otro bloque de problemas un nuevo centro, que tiene que empezar por buscarse su instrumental antropológico. La Biblia misma nos prohíbe en este sentido el biblicismo. Pero resulta indudable que Pablo y lo mismo Juan *no* identifican con la resurrección el actual estar con Cristo, que atribuyen ya a los difuntos.

A pesar de esta esperanza inmediata y en contra de todas las aporías de pensamiento, se pone mucho énfasis en afirmar la resurrección del final de los tiempos, la resurrección corporal. Este énfasis no permite, en absoluto, tal identificación. En cuanto a la materialidad de la resurrección queda abierto prácticamente todo. Se afirma su condición de lo totalmente distinto. No se puede decir a ciencia cierta qué significa positivamente su realismo pneumático, que se contrapone a las espiritualizaciones. La idea de que al final, y sea como sea, la *totalidad* de la creación de Dios entra en la salvación, resulta tan clara que cualquier sistematización reflexiva sobre el material bíblico tiene que tener muy en cuenta esa idea (cf. especialmente 1Cor 15,20-28; Ap).

b) Explicación de la fórmula «resurrección de la carne» en los tres primeros siglos

La primera fase de la asimilación teológica de la herencia apostólica en la Iglesia antigua puede verse en la historia primitiva de la fórmula del credo occidental, que, como se sabe, no habla de «resurrección de los muertos», sino de «resurrección de la carne». G. Kretschmar ha probado que esta fórmula se tomó sin cambio alguno del judaísmo, encontrándose, por ejemplo, en el llamado Apocalipsis de Moisés, compuesto antes de la

destrucción del templo (Kretschmar, *Auferstehung des Fleisches* 106s) y en la traducción griega de Job 19,26 utilizada por la 1Clem (o.c. 114). Aparece en Tertuliano como tradición recibida de Roma, pudiendo luego seguirla desde Hipólito hasta el *Apostolicum.* A la luz de su raíz judía la fórmula remite a la salvación de la criatura hombre o de la creación como tal. Puesto que aun no se distingue expresamente entre la condición de criatura y la corporeidad del hombre, todavía no se responde expresamente a la cuestión de si la resurrección de la creatura hombre tiene que incluir su corporeidad. Pero en las discusiones de la primitiva Iglesia la terminología judía admitida sin discusión alguna choca con la nueva significación que el término carne había adquirido en Pablo. Partiendo del concepto que le es propio, Pablo había dicho: «Carne y sangre no pueden heredar el reino de Dios» (1Cor 15,50). La disputa de la primitiva Iglesia se convierte así en un forcejeo entre la terminología paulina y joánica y, en consecuencia, en un forcejeo por alcanzar el contenido concreto del realismo cristiano.

Para este forcejeo sobre la amplitud y el límite del enunciado apostólico son característicos dos textos «gnósticos», que coinciden sorprendentemente con posiciones modernas. El evangelio valentiniano de Felipe, compuesto en Egipto en el siglo II o comienzos del III, representa un intento interesante de conciliar el mensaje bíblico con los conceptos dominantes. El texto no niega «la resurrección de la carne», pero la interpreta de modo que desaparece el escándalo que constituye. «El resucitado no está, de hecho, "desnudo", pero no tiene ya su propia "carne", sino la "carne de Cristo"» (Kretschmar 123). Aquí la fe en la resurrección se ha reducido estrictamente a la cristología. La resurrección de Cristo es también ya nuestra resurrección. Pero se identifican con Logos y Espíritu Santo la carne y sangre de Cristo, las cuales serán nuestro único «vestido» y deberán justificar plenamente el hablar de la «resurrección de la carne» (Sentencia 23): únicamente esta «carne» es lugar de salvación, mientras que de toda otra carne vale lo dicho en 1Cor 15,50, su exclusión de la salvación. El realismo pneumático se reduce aquí estrictamente a la cristología y ésta, a su vez, a la cristología de la Palabra y del

Espíritu. Lo que esto significa se ve todavía más claro en la Carta de Regino (valentiniano, siglo II). Vuelve a desempeñar un papel decisivo 1Cor 15,50ss, al que hay que añadir ahora Col 3,1ss.

Partiendo de ahí, el autor afirma que ya hemos entrado en el cielo con Cristo, que la resurrección ya ha tenido lugar. «Valentín pide al lector de su carta que "se considere como resucitado...", es decir, la resurrección "en la carne" es una nueva autocomprensión» (Kretschmar 127). Este sorprendente cambio se fundamenta en Valentín no sólo biblicísticamente, sino que se reafirma incluso de modo sistemático: con la atemporalidad que domina más allá del caminar histórico. Como es atemporal la verdad más allá de la historia, o sea, la realidad definitiva allende la muerte, por ello tiene que interpretarse allí la resurrección necesariamente siempre en presente. En la medida en que nos comprendemos bien a nosotros mismos y la realidad, transcendemos el pasado y participamos en este presente verdadero, o sea, en la resurrección que ya ha tenido lugar. Gracias, pues, a la asimilación de una determinada corriente de textos bíblicos y gracias a su combinación con una filosofía de tipo tiempo-eternidad se puede, por una parte, mantener la fórmula de la «resurrección de la carne», llevando a cabo al propio tiempo la total espiritualización de la esperanza cristiana.

Me parece sintomático en gran medida el hecho de que la Iglesia antigua no tomó en cuenta esta tarea de síntesis, cometido que parecía hacer posible la perfecta compaginación entre la escandalosa resurrección de la carne y las exigencias del pensamiento griego. En la obra *De resurrectione*, probablemente de Justino, se encuentra, por el contrario, este maravilloso pensamiento: «Cuando al hombre se le anuncia el evangelio de la liberación, entonces es también a la carne a la que se le anuncia la liberación» (c. 8, cf. Kretschmar 134). Siguiendo la línea de esta palabra, rechaza Ireneo con toda energía la idea de que se dé una subida al cielo inmediatamente después de la muerte (*Adv. haer.* V 31,1). Es grandioso el modo que Justino tiene de explicar 1Cor 15,50, situando este discutido lugar en un contexto totalmente nuevo: «Lo que Pablo quiso decir fue que es cosa de la carne el morir, no teniendo otra cosa que esperar, y mucho menos el reino

de Dios. Porque en esta herencia el reino de Dios jamás es objeto, sino que siempre es sujeto. El reino de Dios es vida, y a esta vida le corresponde como herencia también el cuerpo, la carne» (Kretschmar 129). Por consiguiente, lo mortal no hereda, y lo contrario ocurre gracias a la paradoja de la poderosa misericordia de Dios: «Ahora es la vida la que toma como herencia lo mortal», dice literalmente Justino (citado por Kretschmar 129).

Tanto para Justino como para Ireneo la razón definitiva de que esto sea así, no pudiendo ser de otra manera, radica en la actividad terrena de Jesús, en la realidad de la carne de Dios en Jesús, en su quehacer, relacionado precisamente con la carne sufriente del hombre. Pero esta actividad y existencia de Jesús se basa, por su parte, en el hecho de que no existe parte despreciable en la creación de Dios tanto como para tener que quedar eternamente imperfecta: «Quienes desprecian la carne, diciendo que viene de la tierra y obliga a pecar al alma, no tienen ni idea de "la totalidad de la obra de Dios"» (Kretschmar 133). El no frente a Valentín se debe, finalmente, al convencimiento de que Dios es fiel a *toda* su creación, lo que se ha manifestado en la tarea salvadora de Jesús no en último término como fidelidad al cuerpo, a la tierra creada por Dios.

De estos análisis algo pesados podemos intentar hacer un resumen sobre el primer tramo recorrido por la fe respecto de la cuestión que nos ocupa. Se podría formular así: Al final estaba claro que «resurrección de la carne» significa resurrección de las criaturas, sólo en el supuesto de que quiera decir también resurrección del cuerpo. El aparente biblicismo valentiniano se vio que era una reducción de la fe a algunos textos paulinos, que, situados en un nuevo contexto de pensamiento, supusieron la palanca para la espiritualización de la fe cristiana. Así que partiendo del material joánico y del sinóptico hubo que defender el verdadero contenido de la idea paulina. En el experimento de un paulinismo aparentemente radical se vio con claridad que no se conserva ya el realismo pretendido por el apóstol, si «toda carne» significa ahora explícitamente la creatura prescindiendo de su corporeidad. Se vio, además, que la exclusión de la corporeidad pone en peligro también la temporalidad, no quedando, en definitiva sino un

nuevo «concepto del yo». Siempre que se intente explicitar el contenido de «carne», es verdad que la primera y principal significación del término no puede ser «cuerpo», pero tampoco se le podrá excluir.

Es cierto que Kretschmar ha intentado relativizar las consecuencias a que llega, diciendo que las respuestas de Justino e Ireneo se encuentran indisolublemente vinculadas al quiliasmo de ambos autores. Van Eijk se ha encargado de probar de modo conviente que no se puede hablar así (170-78, donde también rechaza las insostenibles argumentaciones de Bieder). La clarificación a que se llegó en la disputa con Valentín en los siglos II y III se basa precisamente en la exclusión de argumentaciones apriorísticas del pensamiento, manteniéndose firmes en la lógica interna del Nuevo Testamento, cuyos problemas se solucionan leyéndolo de modo consecuente como lo que es, como unidad. Se podría decir que la «filosofía» de los autores eclesiásticos consiste en el convencimiento de la unidad de toda la Biblia, teniendo como consecuencia una exégesis que se deja guiar por este convencimiento.

c) La disputa sobre el cuerpo resucitado en la historia de la teología

Después de poner en claro que la resurrección de la carne incluye, en la forma que sea, al cuerpo, la primera pregunta que se tuvo que plantear fue: ¿Y qué es eso de «cuerpo resucitado»? El primer intento de solución lo tenemos en Orígenes († 253/54). Sus sentencias son discutidas. Como quiera que sea, distinguió en el cuerpo del hombre, por una parte, la materialidad siempre cambiante, que apenas será totalmente idéntica dos días seguidos, y, por otra, la forma permanente, en la que expresa inconfundiblemente el individuo. Sin duda que la identidad del cuerpo resucitado no puede consistir en lo que por sí mismo cambia continuamente, sino en esta «figura», en este «carácter», que el hombre configure (*Sel. in ps.*, Sal 1, PG 12, 1093 A — 1096 B). Estas expresiones, que quedan algo en el aire, se sistematizaron de un modo

simplista en la escuela de Orígenes. Se comenzó a decir que no se trataba ni de una conservación del cuerpo antiguo ni de su imitación, sino de una producción de lo esencial. Ahora se dice que los cuerpos definitivos no se apoyan en la casualidad de las situaciones terrenas, sino que representan los cuerpos esenciales, los cuerpos ideales. Partiendo de aquí, pudo también el espíritu griego comprender que, al final, habría cuerpos, los ideales precisamente. La cuestión del cuerpo resucitado se convierte, pues, en problema matemático, en pregunta sobre la forma ideal del cuerpo, forma que se encuentra en la esfera.

La conciencia eclesiástica se elevó contra esta solución típica de escuelas con su característica mezcla de agudeza y ceguera. Aquella conciencia vio que la identidad del hombre y su humanidad desaparecía en un mundo así, ideal y matemático, considerando que se confundía el sentido de la fe en la resurrección. De tal reacción surgieron aquellas formulaciones masivas de distintas profesiones de fe sobre la identidad del cuerpo terreno con el cuerpo resucitado, formulaciones que ya vimos en § 5, III. Para la mirada retrospectiva estas fórmulas son verdaderamente una enseñanza sobre el problema de una hermenéutica del dogma. Se reconoce con toda claridad la insoslayable tarea que tenía que arrostrar aquí el magisterio eclesiástico, acuciado por la reacción de la fe sencilla: el magisterio tuvo que defender el realismo de la fe contra la exageración de las construcciones académicas. Tuvo que defender una resurrección humana contra otra de tipo académico. Pero para llegar a formular esto, no disponía de terminología adecuada, por la sencilla razón de que la reflexión se había equivocado de camino. Por tanto, no pudo menos de tener que expresarse en un lenguaje de un sensualismo ingenuo, que no debía representar la última palabra.

Algo muy parecido sucedió en la temprana edad media a propósito del realismo eucarístico, en el que el pensamiento todavía no había logrado abrirse camino entre espiritualismo y naturalismo, así que la profesión eclesiástica, para mantenerse realista, se inclinó por el naturalismo, en el que ciertamente lo permanente no podía ser sino sólo la intención de defender el «realismo». Ambos temas, el realismo eucarístico y el de la resurrección están

estrechamente unidos. Sólo vinculados el uno al otro es como pueden entenderse, por lo que no puede sorprender que el paso decisivo para solucionar el dilema se encontrara en ambos casos en el *mismo* contexto de pensamiento.

Para el descubrimiento de este camino fue decisiva la introducción de Aristóteles en el pensamiento cristiano, introducción que tuvo lugar en el siglo XIII. La herencia de Platón había mostrado ser una gran ayuda para captar el reto intelectual del mensaje bíblico. Pero esa misma herencia fue la que llevó al dilema mencionado entre espiritualismo y naturalismo. Por sí mismo no podía abrir ningún camino nuevo. A partir de Aristóteles, por el contrario, se podía llegar a formular un realismo de tipo no sensitivo, consiguiendo así encontrar una correspondencia filosófica respecto del realismo pneumático exigido por la Biblia. El paso decisivo lo supuso el nuevo concepto de alma, tal y como se lo formó Tomás de Aquino como consecuencia de su valiente transformación de la antropología aristotélica; de esto hemos hablado en § 5, IV 2. Porque este nuevo concepto de alma, derivado definitivamente a partir de lo cristiano, condujo inexorablemente también a una nueva idea del cuerpo: conforme a la interpretación que Tomás da de la fórmula *anima forma corporis*, ambos son realidad a partir el uno del otro y por la referencia mutua en que se encuentran. Por más que no son lo mismo, sí que son una misma cosa y en cuanto uno forman al hombre como unidad; como expresión y expresividad representan una bi-unidad de naturaleza totalmente especial.

Para nuestra cuestión esto implica una consecuencia sorprendente, que se bifurca en una doble dirección. La primera de las consecuencias de lo dicho consiste en que el alma jamás puede desentenderse totalmente de la relación con la materia. Desde la perspectiva de Tomás es impensable la idea de Greshake en el sentido de que el alma incorpora en sí la materia como «momento extático» de la realización de su libertad, dejándola definitivamente tras sí como *materia* en lo eternamente no-perfectible. Si la esencia del alma consiste en ser «forma», entonces jamás podrá prescindir de su referencia a la materia, teniendo que acabar con el alma misma para quitarle esto. En este sentido se da aquí una

lógica antropológica a la luz de la cual la resurrección es postulado de la misma condición de hombre.

Pero, por otra parte, esto significa también que los elementos materiales, constitutivos del organismo humano, adquieren su cualidad de «cuerpo» únicamente gracias a que son organizados y determinados por la fuerza expresiva del alma. Se hace posible distinguir entre «organismo» y «corporeidad», una distinción que ya había buscado Orígenes con su idea de la figura característica, pero que no pudo llegar a formularla con los medios intelectuales a su alcance. Los distintos átomos y moléculas no son «el hombre», ni depende de ellos la identidad de la «corporeidad». Ésta depende más bien de que la materia subyace a la fuerza expresiva del alma. Lo mismo que el alma se define a partir de la materia, así también se define el cuerpo totalmente a partir del alma: cuerpo, en cuanto tal cuerpo, es lo que el alma se construye como su expresión corporal. Precisamente porque la corporeidad es algo tan indisoluble de la condición humana, es por lo que la identidad de la corporeidad no depende de la materia, sino del alma.

En Tomás de Aquino estos enunciados se explican a partir de la idea aristotélica de la *materia* prima y de la consecuente importancia de la forma. Según ese modo de ver, una materia que no se halle bajo el influjo determinante de una «forma», es *materia prima,* es decir, pura posibilidad. Sólo gracias a la actuación de la forma es como la *materia prima* se convierte en materia en el sentido físico. De modo que si el alma es la única forma del cuerpo, quiere decir que al desaparecer la relación con la forma, cosa que ocurre en la muerte, llega el hundimiento en la pura posibilidad, hundimiento que no hay que pensar que ocurra en un momento temporal, sino que tiene sólo el valor de enunciado ontológico. De hecho, en seguida hace su aparición una nueva «forma» en lugar de la anterior, de modo que pueda seguir existiendo la materia física, la cual, al estar determinada por otra forma, es algo totalmente distinto de aquello que «informaba» el alma. Entre el cuerpo vivo y el cadáver está el foso de la *materia prima.*

En este sentido, la doctrina tomista llevada a sus últimas consecuencias no puede probar identidad alguna entre el cuerpo antes y después de la muerte. De modo que lo que representa una ven-

taja para la cuestión de la resurrección, no carece, por otra parte, de consecuencias antropológicas y ontológicas que pueden parecer al menos sorprendentes. A esto se debió la fuerte oposición y las condenaciones eclesiásticas de que fue objeto la nueva antropología del de Aquino, que hablaba de *anima unica forma corporis*. Porque esto llevaba a la negación filosófica de la identidad del cadáver de Jesús con el resucitado. También se plantea la cuestión de la concepción, de la verdadera paternidad, si es que el cuerpo no recibe su identidad de ningún modo de la materia, sino únicamente del alma no heredada (cf. el catálogo de los problemas en Schneider 59-63 y la exposición de la polémica en todo el libro). A ello se debió el que el mismo Tomás se asustara de las consecuencias de su tesis, recortándola en gran medida con añadiduras en lo referente a la cuestión de la resurrección. Fue Durando de San Porciano (hacia 1275-1334) el primero que se atrevió a desarrollar estrictamente y con todas las consecuencias el comienzo puesto por el aquinate, fundando exclusivamente la identidad del cuerpo resucitado en la identidad del alma. En la edad media Durando se mantuvo casi aislado con su teoría. En el siglo XIX su tesis volvió a circular y la defendieron autores como Laforêt, Hettinger, Schell. En el siglo XX la mantuvieron, entre otros, Billot, A. Michel y D. Feuling.

Hoy nos resulta sencillamente inaceptable en su estructura original el concepto aristotélico-tomista de materia y forma, que sirve de base a la tesis de Durando. En este sentido no es ninguna solución la restauración global de un tomismo consecuente. Hay que realizar hoy de forma nueva la síntesis que llevó a cabo genialmente Tomás en medio de las condiciones de su siglo. Es la única manera de conservar aquello que verdaderamente interesaba al gran maestro. No hay duda de que Tomás no ofrece receta alguna cómodamente copiable, pero su pensamiento central sigue siendo un buen indicador de la dirección que llevaba: ese pensamiento se sitúa en la unidad de cuerpo y alma como arranca de la creación, unidad que, por una parte, implica una referencia insoslayable del alma a la materia, significando, por otra, que la identidad del cuerpo no hay que buscarla a partir de la materia, sino de la persona, del alma. El organismo se hace «cuerpo» en

base al núcleo mismo de la persona; corporeidad es algo distinto de la mera suma de órganos. Interrumpamos por ahora nuestras reflexiones en el lugar en que el dato histórico, sobrepasándose a sí mismo, remite a la discusión de fondo. Y vamos a ocuparnos de dos cuestiones que hoy se plantean: la referente al final del tiempo y la que se fija en la «materialidad» de la resurrección, cuestión relacionada con la primera.

3. ¿Qué significa «resurrección en el último día»?

Por lo que hemos dicho hasta ahora se ve con suficiente claridad que ni la lógica ni la Biblia ni la tradición autorizan a situar la resurrección en el momento de la muerte individual. Recordemos otra vez la razón principal: una eternidad que tenga comienzo, no es eternidad. Por tanto, quien haya vivido en un determinado tiempo y muera en un determinado tiempo, no puede pasar, sin más, de la categoría «tiempo» a la de «eternidad», atemporalidad. El recurso de G. Lohfink al concepto medieval de *aevum*, a pesar de ciertas precisiones, tampoco lleva a un resultado aceptable. Porque, en definitiva, el concepto de *aevum* está pensado para explicar el modo de ser del ángel, es decir, del espíritu puro y no para el hombre. Éste con la muerte no se convierte en ángel, lo mismo que tampoco se hace un dios. Sigue siendo hombre, razón por la cual no se le pueden aplicar los conceptos que se refieren al ser del ángel o de Dios.

Para conseguir adelantar, hay que profundizar la antropología y no abandonarla para refugiarse en otros modelos del ser. Dicho con otras palabras, hay que preguntarse de qué modo le es propio el tiempo al hombre *en cuanto hombre* y si, desde esa perspectiva, resulta imaginable un modo humano de ser prescindiendo de los condicionamientos físicos. Analizando esta cuestión, se ve que «temporalidad» se da en el hombre a distintos niveles y también de distintas maneras. La mejor y mayor ayuda para tal análisis se puede encontrar en el libro X de las *Confesiones* de Agustín, donde repasa los niveles de su propio ser, encontrándose con la memoria. En ella descubre reunidos de un modo original pasado,

presente y futuro, que hacen posible, por una parte, hacerse una idea de lo que podría ser la «eternidad» de Dios y, por otra, facilitan el llegar a conocer la vinculación especial del hombre con el tiempo y la ventaja que sobre éste tiene. Agustín se da cuenta en su reflexión de que es únicamente la memoria la que crea esa realidad tan original que es el «presente», gracias a que introduce una porción determinada en el continuo fluir de las cosas, conjuntándola en el «hoy», siendo muy distintos, por supuesto, los presentes de cada uno de los hombres, según la magnitud de lo que la conciencia abarca. Pero en la memoria está *presente* igualmente el pasado, sin que haya que negar que esta actualidad del pasado es distinta de la actualidad de lo que consideramos «presente»: se trata de un *praesens de praeterito*, el pasado está *presente* en su condición de *pasado*. También se da un *praesens de futuro*.

¿Qué significa esto para nuestra cuestión? Significa que el hombre, en cuanto que es cuerpo, participa del tiempo físico, que se mide con parámetros conforme a la velocidad de rotación de ciertos cuerpos, los cuales, por su parte, se mueven y son igualmente relativos. Pero el hombre no es sólo cuerpo, sino también espíritu. Puesto que ambas realidades son inseparables, su pertenencia al mundo corpóreo tiene su influencia en el modo de su realización espiritual. Pero ésta no se puede analizar meramente a partir de las realidades físicas. Su participación en el tiempo corporal imprime su impronta al tiempo de su conciencia, pero en cuanto a sus actitudes espirituales es «temporal» de una manera distinta y más profunda que los cuerpos físicos. Ya para el ámbito biológico la temporalidad tiene validez a un nivel distinto de lo que pudiera serlo el meramente físico. El «tiempo» de un árbol, que se ve por sus nudos, expresa su unidad vital especial y no sólo un número determinado por comparación con las rotaciones solares.

Los distintos niveles del tiempo se incorporan y trascienden en la conciencia humana, que de esa manera y a su modo se convierte en «temporal». Tiempo no representa meramente una cualidad física del hombre que le afectaría de modo puramente externo. Más bien, lo que ocurre es que le afecta en su condición de humano, que en cuanto tal es temporal por el conocimiento, el amor, el

desgaste y la maduración. Su modo especial de temporalidad procede, no en último lugar, de su relacionalidad, es decir, del hecho de que únicamente se hace él mismo en virtud de su ser-con-otros y en orden a otros: su embarcarse en el amor o también su negación lo vinculan al otro y a su temporalidad especial, a su antes y después. La red de co-humanidad representa, al mismo tiempo, una red de co-temporalidad.

Dejemos estas reflexiones fragmentarias de tipo filosófico, que deberían de ser suficientes para formular la diagnosis que nos interesa para nuestra cuestión: el hombre tiene tiempo no sólo física sino también antropológicamente. Enlazando con Agustín, a este «tiempo humano» vamos a darle el nombre de tiempo de la memoria. Podemos añadir por nuestra parte que este tiempo de la memoria lleva la impronta de la relación del hombre con el mundo corpóreo, no estando totalmente atado a éste, ni pudiendo deshacerse en él. Esto quiere decir que, cuando el hombre sale del mundo del *bios* (la vida), el tiempo de la memoria se desliga del tiempo físico, quedándose en puro tiempo de la memoria, pero sin convertirse en «eternidad». Ahí radica también la razón de que sea definitivo lo que se hizo en esta vida y de que exista la posibilidad de una purificación y de un destino último que tiene que llegar a su plenitud por una nueva relación con la materia. Éste es el único modo de entender la resurrección como nueva posibilidad del hombre y hasta como una necesidad que se espera para él.

Esto implica otra cosa: el hombre que muere es cierto que sale de la historia, que para él se ha cerrado (¡provisionalmente!), pero no pierde su relación con ella, porque la red de la relacionalidad humana pertenece a su misma esencia. La idea de que la resurrección acontece en el momento de la muerte arrebata su importancia también a la historia, porque, en realidad, y desde otro punto de vista, la historia se ha cerrado. Pero el carácter de realidad de la historia que sigue adelante, y lo mismo el índice temporal de la vida después de la muerte, tienen una importancia fundamental para el concepto cristiano de Dios, tal y como se da en la cristología y, en consecuencia, en la preocupación de Dios por el tiempo en medio de él. La mejor manera de decir lo que aquí estamos tratando, la he encontrado en Orígenes. Allí se dice:

«El Señor dijo a Aarón: "No bebáis vino ni licor alguno, ni tú ni tus hijos, cuando tengáis que entrar en la tienda de la alianza u os acerquéis al altar"... Mas a nuestro Señor y salvador lo llama Pablo "el sumo sacerdote de los bienes futuros". Así que él es "Aarón" y sus "hijos" son los apóstoles... Veamos cómo podremos aplicar esto a nuestro Señor Jesucristo... y a sus sacerdotes e hijos, nuestros apóstoles. En lo primero que hay que fijarse es que este verdadero sumo sacerdote y sus sacerdotes beben vino ciertamente antes de "acercarse al altar", pero no vuelve a probarlo tan pronto como comienza a "dirigirse al altar" y a entrar en la tienda de la alianza... Antes de sacrificar bebió vino durante los tiempos del acontecimiento terreno de salvación... Pero al aproximarse el tiempo de su cruz y de tener que "acercarse al altar", donde quería ofrecer el sacrificio de su carne, entonces, se dice, "tomó una copa, la bendijo y la dio a sus discípulos diciendo: tomad y bebed de ella". Vosotros, dijo, podéis beber, puesto que no es inmediato vuestro "acercamiento al altar". Pero él, como quien se "acercaba al altar", dijo: "Os aseguro que no volveré a beber del fruto de la vid, hasta que lo pruebe con vosotros en el reino de mi Padre."

»Pues si ahora alguno de vosotros se acerca con oídos puros, que vea un misterio inexpresable. ¿Qué significa eso que dice: "No volveré a beber"...? Mi salvador sigue triste por mis pecados. Mi salvador no puede alegrarse mientras me mantenga en mis malos pasos. ¿Y por qué no puede? Porque "él mismo es intercesor por mis pecados ante el Padre"... ¿Cómo va a poder beber el "vino" de la alegría, siendo intercesor por mis pecados, si lo entristezco con ellos? ¿Cómo podrá estar alegre quien se "acerca al altar" para expiar por mí, pecador, subiendo continuamente hasta él la tristeza de mis pecados? "Con vosotros, dijo, beberé en el reino de mi Padre." Mientras no obremos de tal manera que subamos al reino, él solo no puede beber el vino que prometió beber con nosotros... Y el que "tomó sobre sí nuestras heridas", padeciendo por causa nuestra como médico de las almas y los cuerpos, ¿se iba a quedar indiferente ante las heridas que se agravan?... Por consiguiente, espera que nos convirtamos, que sigamos su ejemplo, que nos guiemos por sus pisadas y se alegre "con

nosotros", "bebiendo con nosotros el vino en el reino de su Padre"... Así que somos nosotros quienes impedimos la llegada de su alegría, descuidando nuestra vida...

»Pero no descuidemos el detalle de que no es únicamente de Aarón de quien se dice que "no beba vino", sino que también se aplica a "sus hijos", cuando tengan que acercarse al santuario. Quiere decir que ni los apóstoles han recibido su alegría, sino que esperan a que yo participe de ella. Porque tampoco los santos que parten de aquí reciben inmediatamente el premio completo de sus merecimientos, sino que nos aguardan, por más que nos retardemos, por más que seamos perezosos. Así que no tiene alegría plena, mientras se entristecen y lamentan por nuestros yerros y pecados. Quizás no me creas lo que te estoy diciendo..., pero voy a poner un testigo, del que no puedes dudar, el "maestro de los pueblos"..., el apóstol Pablo. Escribiendo a los Hebreos, y después de haber mencionado a los santos padres que alcanzaron la justicia por la fe, escribe: "Pero todos estos, que tienen el testimonio de la fe, no han alcanzado aún la promesa, habiendo previsto Dios algo mejor para nosotros, de modo que no alcanzaran la plenitud sin nosotros." ¿Te das cuenta, pues, de que Abraham sigue esperando alcanzar la consumación? Aguardan también Isaac y Jacob, todos los profetas nos aguardan, para alcanzar conjuntamente con nosotros la plena felicidad. Aquí radica el misterio del juicio retrasado hasta el último día. Porque es "un cuerpo" el que aguarda la justificación. Es "un cuerpo" el que se levanta para el juicio. "Por más que son muchos miembros, forman, con todo, un solo cuerpo. No se le ocurre al ojo decirle a la mano: no te necesito." Ya puede estar sano el ojo y ser capaz de ver, pero si le faltan los demás miembros, ¿qué alegría va a tener el ojo?...

»...Por tanto, (no hay duda de que) te alegrarás, si partes de aquí como santo. Pero tu alegría se colmará, cuando no te falte miembro alguno. Porque tú tendrás que esperar, lo que mismo que te esperan a ti. Y si a ti, que eres un miembro, no te parece alegría plena mientras te falta un miembro, ¿no te parece que mucho más vale eso para nuestro Señor y salvador, cabeza y autor de este cuerpo, no pudiendo considerar alegría plena, mien-

tras siga echando de menos ciertos miembros de su cuerpo? ...Por consiguiente, no quiere recibir sin ti su alegría plena, es decir, sin su pueblo, que es "su cuerpo" y "sus miembros"...» (Orígenes, *Homilía 7 sobre el Levítico*, n.º 2, ed. Baehrens 374-80; aquí se toma de H. de Lubac, *La fe cristiana*, Fax, Madrid 1970, tr. al. *Glauben aus der Liebe*, Einsiedeln 1970, 368-73).

No hay por qué negar que a este texto se le puede tachar de que se expresa «mitológicamente». Y puede decirse, sin duda, que está determinado por las ideas de una situación intermedia, que fueron corregidas por los nuevos conocimientos antropológicos de la alta edad media. Pero estas dos innegables limitaciones no hacen desaparecer la profunda verdad humana y teológica que el texto implica. Esta verdad consiste, en primer lugar, en la indestructible relación de la vida humana con la historia. La condición de hombre por parte de Dios profundiza esto en el enunciado teológico de la permanente relación de Dios en el hombre Jesús hasta el interior mismo de la historia humana. Naturalmente que sobre esto siempre se podrá hablar sólo de modo inadecuado, «mitológico», en cierto sentido, pero de tal manera que los contenidos antropológicos aparezcan como lo que son: no mitos. Intentando nosotros hablar de ellos, podemos decir que la indisoluble relación con la historia se puede exponer desde dos perspectivas, y, en consecuencia, de dos modos contrapuestos.

Por una parte, hay que plantearse esta cuestión: ¿Puede un hombre adquirir la perfección total y hallarse al final del camino, mientras se siga sufriendo por su causa, mientras que la culpa a él debida siga influyendo en la tierra y haciendo sufrir a gente? La doctrina del *karma* en el hinduismo y el budismo ha sistematizado y también ampliado a su modo este convencimiento humano originario (cf. C. Regamey, en: König, *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1964, 798s). Pero este convencimiento expresa ni más ni menos que eso, un saber primitivo, que no tiene por qué desembocar en la negación de una antropología de la relación: una culpa que sigue actuando es una porción de mí mismo, alcanza hasta el interior de mi propio ser, siendo, en consecuencia, un aspecto de mi perenne exposición al tiempo, en el que hay hombres que sufren muy realmente por mi causa, introdu-

ciéndose por ello en mi propio ser. Desde esta perspectiva, dicho sea de paso, habría que interpretar el contexto íntimo de los dogmas de la preservación inmaculada de María y de su asunción corporal al cielo: ha llegado plenamente al hogar, porque no hay culpa que haya salido de ella, que haga sufrir a otros y siga actuando en el padecimiento, que es el aguijón de la muerte en el mundo.

Pero lo que dice Orígenes sobre el Cristo que se encuentra a la espera, obliga también a la reflexión contraria: lo que impide el sentarse definitivo a la comida escatológica, a la fiesta radiante, no es solamente la culpa que se deja detrás de sí, sino también el amor que tiene que vencer la culpa. Si ésta es una atadura al tiempo, la libertad del amor es, por el contrario, apertura para el tiempo. Su esencia consiste en el «para», no pudiendo, en consecuencia, cerrarse ni contra, ni sin los otros, mientras tiempo y su sufrimiento sean reales. Nadie ha expresado mejor estas relaciones que Teresa de Lisieux, al decir que el cielo es el desatarse del amor para inundar a todos. Pero de modo totalmente humano podemos decir también: ¿Cómo podría ser feliz totalmente y sin limitaciones una madre, mientras siga sufriendo uno de sus hijos? Podríamos referirnos otra vez al budismo, a su idea de Bodhisattva, que se niega a sumergirse en el *nirvana* mientras haya *un solo* hombre en el infierno. Con esa espera vacía el infierno, porque sólo acepta la salvación que le compete, cuando aquél esté vacío.

Tras esta idea impresionante de religiosidad asiática el cristiano descubre la figura del verdadero Bodhisattva —Cristo—, en el que se hizo realidad el sueño de Asia. Este sueño se realizó en Dios, que del cielo bajó al infierno, porque un cielo sobre una tierra que es un infierno, no sería cielo. La misma cristología implica la relación real del mundo de Dios con la historia. De un modo distinto para Dios y para el hombre. Pero mientras haya verdaderamente historia, sigue siendo realidad también desde allende la muerte, no pudiendo decirse que esté suprimida en un último día eterno. Con estas ideas resulta inconciliable el intento de Greshake, diciendo que una historia que sigue corriendo sin fin resulta compatible con la esperanza de la vuelta de Cristo: la victoria de Cristo, dice, no tiene por qué representar un final, sino

que puede «realizarse en una sucesión dinámica, ilimitada... Interpretada así, la historia que sigue su curso puede estar, por una parte, abierta; su futuro no está determinado, ni decidido; pero para Dios esa historia es una única marcha victoriosa» *(Auferstehung der Toten* 406). Tal marcha victoriosa de Dios implicaría algo cruel y despreciativo para el hombre. El Dios que llegamos a conocer en la cruz de Cristo es distinto. Para él la historia es tan real que lo lleva al *sheol,* pudiendo el cielo ser verdadera y definitivamente tal, sólo cuando esté sobre una nueva tierra.

En principio, con estas ideas están resueltas las cuestiones que todavía siguen pendientes, por lo cual podemos ser más breves en lo que sigue. Por lo dicho se ve claro cuál es el verdadero contenido de la doctrina sobre el purgatorio; también se esclarece el sentido de la distinción que se hace entre «cielo» y perfección definitiva del mundo y entre el juicio particular y general. La culpa que todavía existe, el sufrimiento que sigue pesando como consecuencia de la culpa, a eso es a lo que se llama «purgatorio». Esto significa el sufrir hasta las últimas consecuencias lo que se ha dejado tras sí en la tierra, pero con la certeza de haber sido definitivamente aceptados, lo que no quita el ilimitado sufrimiento de verse privado de la presencia del amado. Pero cielo en el tiempo de un retraso del banquete definitivo, durante la dilación de la plenitud última, eso significa, por una parte, estar realmente metido en la plenitud de la alegría divina, que llena y sostiene infinitamente, representando saturación definitiva tanto por no poderse perder como por su pura plenitud. Ese cielo es, al mismo tiempo, la certeza de una justicia y un amor que se van completando, encontrándose fuera del alcance no sólo del propio sufrimiento, sino también del terreno que sigue adelante con todas las cuestiones que plantea; todo ello gracias al amor que se contempla y que es el poder definitivo, no permitiendo la existencia de ninguna injusticia. A modo de anticipación todo se encuentra superado en ese amor, en el Dios que ha sufrido. En este sentido existe ya verdaderamente el «cielo».

Pero, por otra parte, en esto tampoco se puede prescindir de la apertura del amor ya consumado cara a la historia que sigue

Auer-Ratzinger III 12

siendo real, que sigue su curso realmente y que de verdad es una historia de sufrimientos. No hay que negar que gracias al amor contemplado el sufrimiento está ya anticipadamente suprimido. Es cierto que el final ya está seguro, que se acabaron todas las preocupaciones y todo problema está resuelto. Con todo, la totalidad de la salvación no ha llegado todavía, mientras esté, sí, segura anticipadamente en Dios, pero no haya alcanzado realmente al último de los que sufren.

A causa de la real interdependencia de todos los hombres y de toda la creación, el que la historia llegue a su plenitud no es para nadie algo meramente externo, que no le afecte realmente. Lo que la doctrina del cuerpo de Cristo hace es formular aquí hasta sus últimas consecuencias, gracias a la cristología, lo que de suyo hay que esperar a partir de la antropología misma: todo hombre existe en sí y fuera de sí; cada uno existe, al mismo tiempo, en los otros, y lo que acontece en cada individuo repercute en el conjunto de la humanidad; lo que se da en la humanidad, se da en él. Así que cuerpo de Cristo quiere decir que todos los hombres son un organismo, con lo que el destino del conjunto es también el del individuo. Es verdad que la resolución de su vida en la muerte está firme en el final de su actividad terrena. En este sentido se le juzga ahora, llegando a la meta su suerte. Pero su lugar definitivo sólo se puede determinar cuando todo el organismo esté completo, cuando toda la historia haya acabado de sufrirse y se haya consumado. La reunión del conjunto representa también un acto que tiene lugar respecto de él mismo, así que es sólo el juicio general y definitivo el que sitúa a cada uno en el conjunto, indicándole el lugar que le corresponde y del que tomará posesión dentro de la totalidad.

4. Cuestión sobre la corporeidad de la resurrección

Antes dejamos la cuestión de la materialidad de la resurrección prácticamente en el punto a que había llegado Tomás de Aquino. La idea fundamental que emerge en Tomás, ha recibido en Karl Rahner un nuevo aspecto, cuando dice que en la muerte

el alma no se hace acósmica sino universalmente-cósmica (*Sentido teológico de la muerte* 21s). Lo que quiere decir que le sigue siendo esencial la relación con el mundo material, aunque ya no sea en cuanto informa como entelequia a un organismo, pero sí en base a la relación con este mundo como tal y en su totalidad.

No es difícil relacionar este pensamiento con ideas de Teilhard de Chardin. Podríamos quizás decirlo de esta manera: relación con el cosmos implica necesariamente también relación con la temporalidad del universo, pues éste, la materia como tal se interpreta temporalmente, como proceso del devenir. Esta temporalidad del universo, temporalidad que únicamente conoce ser en la forma de devenir, tiene, con todo, una dirección que se manifiesta en la progresiva construcción de la biosfera y la noosfera a partir de los momentos físicos y por encima de ellos. Esa temporalidad es, ante todo, un adelantar en orden a unidades cada vez más complejas, siendo, por ende, como una apelación en orden a la complejidad total, en orden a una unidad que supera todas las unidades existentes hasta ahora. La aparición de cada espíritu en el mundo de la materia representa, cósmicamente considerado, un momento en esta historia de la conjunción entre materia y espíritu. Y resulta lo bastante sorprendente y curioso que la exigencia de la materia en orden a la unidad se llene precisamente gracias a lo no-material, gracias al espíritu, que de esa manera no contribuye a la destrucción de lo propiamente uno para llegar a lo dual, sino que representa la fuerza unificadora de lo que por sí mismo se desmorona y disgrega, fuerza imprescindible y necesariamente nueva, cualitativamente hablando.

«Último día», «fin del mundo», «resurrección de la carne» serían, pues, modos de expresar la plenitud de este proceso, que ciertamente sólo se puede dar desde fuera, gracias a lo cualitativamente nuevo y distinto. Se trata de un proceso, con todo, que corresponde a la «corriente» más íntima del ser cósmico. Significaría que la búsqueda de unidad por parte del ser que se está haciendo, esa búsqueda, digo, llega a la meta que el ser mismo no puede conseguir y, sin embargo, la persigue continuamente; querría decir que esa búsqueda alcanza la incorporación de todo

en todo, en la que cada ser se hace él mismo precisamente porque se halla totalmente en el otro. Esa incorporación representaría, por su parte, que la materia será algo propio del espíritu de una manera totalmente nueva y definitiva y que el espíritu se unificará totalmente con la materia. Ese ser universalmente cósmico que se abre con la muerte, desembocaría en un intercambio universal, en una apertura universal y, en definitiva, en la superación de toda alienación. Aquello de «Dios sea todo en todos» (1Cor 15,28) adquiere su plena validez sólo cuando se dé esa unidad de la creación.

Esto quiere decir que hay detalles del mundo de la resurrección que resultan inimaginables. Contra tales intentos está 1Cor 15,50 y lo mismo Jn 6,63, teniendo que dar totalmente la razón a Greshake en la medida en que arremete contra tales juegos mentales «fisicistas» (*Auferstehung der Toten* 386). Al respecto no podemos hacernos idea ninguna, ni tampoco la necesitamos. De hecho, habría que prescindir de una vez para siempre de tales intentos. Lo que queda por encima de todas las imágenes e independientemente de ellas es lo siguiente: una yuxtaposición eterna, carente de relación mutua y, en consecuencia, también estática del mundo material y del espiritual está en flagrante contradicción con la creación de Dios y con la palabra bíblica. Por tanto, y sin que esto signifique rebajar de alguna manera los méritos de Greshake, hay que rechazar esta sentencia: «La materia "en sí"... es incapaz de la plenitud» (386). En contra de lo que en otras partes se afirma, esto representaría una partición de la creación y, en última instancia, un dualismo definitivo, en el que se excluiría de la meta de la creación el ámbito todo de la materia, convirtiéndola en una realidad de segundo orden.

No se ve razón ninguna para que los cristianos, que profesan en el credo la resurrección de la carne, se tuvieran que quedar por detrás de pensadores marxistas como Bloch y Marcuse, que con toda energía aguardan que de un mundo nuevo resulte también un estado nuevo de la materia. Para ellos este convencimiento obedece a que solamente así es como resultan superables de verdad las alienaciones históricas. En el pensamiento marxista tales enunciados son un mero postulado antropológico (cf. también el

postulado de Adorno sobre la «resurrección de la carne» como condición para una verdadera justicia, en: *Negative Dialektik* 205, y también 393), postulado desarrollado como tal lógicamente. Lo ilógico en todo eso son únicamente las condiciones para su realización, obligando o a una política ilógica destructora o a una total resignación. La realización resulta impensable a partir de sus propios principios.

Por consiguiente, si ya la antropología nos provoca a salir decididamente en dirección al mundo nuevo, no se puede decir que las ciencias de la naturaleza nos lo prohíban. Cierto que ellas no podrán jamás conocer eso por sí mismas. Pero tampoco hablan de un mundo estático. El mundo que tienen ante los ojos, se caracteriza por un curioso antagonismo: por una parte, se trata de un mundo que se va gastando de acuerdo con el principio de la entropía, o sea, que camina imparablemente hacia un equilibrio mortal de calor y energía; pero, por otra parte, es también un mundo que parece encontrarse en un proceso de devenir en orden a unidades cada vez más complejas y, en consecuencia, en un movimiento ascendente. La cuestión sobre en qué acabará este dilema de desmoronamiento y plenitud, no puede contestarse por sí misma, aunque no haya que negar que hay más razones que hacen pensar en desmoronamiento que en plenitud. La posibilidad de decir algo distinto de eso, sólo puede venir de un principio externo. El mensaje cristiano aguarda ambas cosas al mismo tiempo: el desmoronamiento como última etapa del camino propio del cosmos, la plenitud por la nueva fuerza que viene de fuera y que se llama Cristo. Claro que la fe no ve en Cristo algo meramente externo, sino el punto de partida propiamente tal de todo ser creado, que, en consecuencia, y viniendo «de fuera», puede llenar lo más íntimo del cosmos.

Como conclusión quedémonos con esto: no hay manera alguna de imaginarse el mundo nuevo. Tampoco disponemos de ninguna clase de enunciados concretos que nos ayuden a imaginarnos, de alguna manera, como el hombre se relacionará con la materia en el mundo nuevo y cómo será el «cuerpo resucitado». Pero sí que tenemos la seguridad de que la dinámica del cosmos lleva a una meta, a una situación en la que materia y espíritu se entrelazarán

mutuamente de un modo nuevo y definitivo. Esta certeza sigue siendo también hoy, y precisamente hoy, el contenido concreto de la creencia en la resurrección de la carne.

II. Retorno de Cristo y juicio final

1. El material bíblico

a) Los signos del retorno de Cristo

La cuestión referente a la relación entre la venida de Cristo y nuestro tiempo se refleja en el problema sobre los signos del final; es un preguntar que se está dando siempre de una manera nueva en la cristiandad desde los tiempos de los primeros discípulos de Jesús, partiendo de las cuestiones análogas que se planteaban en la apocalíptica judía. En una primera lectura del Nuevo Testamento tiene que sacarse la impresión de que se contraponen dos posiciones distintas.

Por una parte está el rechazo enérgico de la cuestión sobre los signos: el retorno de Cristo es incompatible con el tiempo de la historia, con las leyes a que obedece su propio curso como tal, así que esa venida jamás se podrá conjeturar de la forma que sea a partir de la historia misma. Cuando quiera que se hagan cálculos, lo que el hombre hace es poner en juego la lógica propia de la historia, con lo que está precisamente alejándose de Cristo, que no es el producto de la evolución, ni representa un peldaño dialéctico en el proceso de la razón, sino que es el Otro, aquel que desde fuera llama a las puertas del tiempo y de la muerte. Así que en la historia misma no se puede datar su parusía. Respecto de la cuestión de los «signos» y la referente a cualquier intento de descripción de la venida de Cristo la única respuesta puede consistir únicamente, pues, en rechazar la pregunta, sustituyéndola por esta llamada: «Lo que a vosotros estoy diciendo, a todos se lo digo: Velad» (Mc 13,37). El modo que el hombre tiene de corresponder a la relación especial del resucitado con el tiempo de este mundo no es hacer filosofía o teología de la historia, sino «estar alerta».

Pero, por otra parte, parece que a esto se contrapone una corriente tradicional bastante fuerte, que indudablemente habla de signos que denotan el retorno de Cristo. En esta contraposición ve Jean Daniélou la supervivencia de las dos líneas distintas en la esperanza del Antiguo Testamento, supervivencia que, por una parte, espera un mesías humano, conociendo, por otra, la esperanza de un cambio radical de la historia a causa de la intervención directa y propia de Dios. Únicamente el misterio humano-divino de Jesucristo, tal y como lo definió el concilio de Calcedonia, es el que permite entender la íntima unidad de ambas líneas y la razón específica de cada una de ellas: en Jesucristo obra Dios como Dios, de un modo inmediatamente humano, y en él actúa Dios como hombre, con una mediación histórica. A ello se debe el que Cristo sea, al mismo tiempo *telos* y *peras* de la historia, como dice Daniélou, valiéndose de términos griegos, cuya diferencia concreta en su contenido real no es fácil de expresar. Lo que se quiere decir es que Cristo es la plenitud *(telos)* de todo lo real, plenitud incompatible con el curso temporal del mundo y la historia, representando, con todo, igualmente el final *(peras)* cronológico de este tiempo. Así que su venida es, al mismo tiempo, la exclusiva acción de Dios, para la que no hay correspondencias históricas y a la que no puede alcanzar ninguna periodización de la historia. Pero esa venida representa también la liberación del hombre, que no se da gracias a él pero tampoco sin su propia contribución, por lo que ciertamente no se puede calcular la llegada de esa liberación, aunque permite ver signos de ella (Grillmeier-Bacht, *Chalkedon III* 280-86).

Habrá que aprobar este modo de pensar, en el que, al mismo tiempo, se manifiesta la unidad íntima entre cristología y escatología. Su contenido resulta aun más claro, si uno se fija algo más detenidamente en los signos del fin mencionados en el Nuevo Testamento. En el discurso escatológico de Mc 13 aparecen como señales precursoras de la cercanía del fin la aparición de pseudomesías (13,6.21-23), guerras por todo el mundo (13,7s), terremotos y hambre (13,8), persecución de cristianos (13,9-13), la «abominación de la desolación instalada donde no debe» (13,14), abominación que por la construcción de la frase y por los textos de

Daniel utilizados ahí (Dan 9,27; 11,31; 12,11) se ha de entender indudablemente en el sentido de que se trata de una persona, de un sujeto que profana el santo. Positivamente hablando, se menciona como presupuesto íntimo del final el hecho de que antes tenga que anunciarse el Evangelio a todos los pueblos (13,10). Las imágenes de catástrofes que se presentan luego (13,14-27), pertenecen ya a la descripción de la parusía de Cristo, de la que tenemos que ocuparnos expresamente.

En los demás escritos del Nuevo Testamento se encuentran ya más concretizados algunos de estos signos. Se destaca, por ejemplo y ante todo, la figura del anticristo, en primer lugar —sin que se emplee todavía el término— en 2Tes 2,3-10. Para la interpretación de esta figura apocalíptica del «impío» (2,8, cf. 2,3) hay que tener en cuenta que Pablo lo califica en cuanto al contenido, sirviéndose de dos textos del Antiguo Testamento: Dan 11,36 y Ez 28,2. El primero de los dos textos describe al gran perseguidor de la fe judía en la época helenística, Antíoco Epífanes; el segundo se refiere al príncipe de Tiro mítico, híbrido y por ello mismo caído. El hecho de que el futuro anticristo sea presentado mediante descripciones que originariamente se referían a otras dos figuras hace tiempo pasadas desde el punto de vista histórico, le quita algo de su singularidad fuertemente definida. En definitiva, se coloca al anticristo-final en una larga serie de predecesores, en los que se encontraba realmente presente lo que en él llega a sus últimas consecuencias.

La misma tendencia adquiere mayor fuerza en 1Jn 2,18-22 y 2Jn 7, donde aparece el término «anticristo». En ambos textos se califica de «el anticristo» a los actuales herejes cristológicos, de lo que se saca la consecuencia de que ésta es «la última hora», que precisamente por eso pierde su contenido cronológico, convirtiéndose en expresión de una determinada interpretación espiritual, de una concreta proximidad interna respecto del fin. Esta misma línea se prosigue en las concepciones paralelas del Apocalipsis: la correspondencia íntima con el «anticristo» la representan aquí las dos fieras que proceden del mar y la tierra (13,1-18). En este texto se considera al anticristo muy concretamente también desde el punto de vista del tiempo y la historia, identificán-

dolo con el estado romano que se endiosa a sí mismo, tal y como se ve, por una parte, en la divinización del César y, por otra, en su sacerdocio. A la idea del anticristo se le asocia estrechamente una fuerte acentuación del concepto de persecución. Esa idea alcanzó su culmen en el Apocalipsis.

La temática del anuncio del Evangelio y de la efectividad universal de la salvación que viene de Cristo recibió una última profundización en el forcejeo que el apóstol Pablo mantuvo con el tema de Israel, puesto que Pablo anuncia la salvación definitiva de Israel para después que la Iglesia de los gentiles haya alcanzado su plenitud. En la historia exegética de Rom 9-11 se sacó, por tanto, la consecuencia de que tiene que darse en la historia una conversión de Israel a Cristo como primer paso en orden al final de los tiempos.

¿Hay que decir que con tales enunciados el final se ha «cronometrado», haciéndolo acontecimiento histórico tardío, calculable de algún modo? ¿O cómo se mira aquí realmente el balance sacado del misterio de Calcedonia, como hemos visto en Daniélou? Según eso el acontecimiento no hay duda de que tiene su componente humano y, en consecuencia, sus presupuestos históricos, pero eso no quita el que siga siendo lo totalmente-otro frente a la historia, al cual el hombre únicamente puede corresponder con la apertura a lo totalmente-otro, con el «estar alerta».

Analizando con un poco más de detenimiento cada uno de los signos, se descubre la pista de una respuesta, que permite reconocer la unidad íntima de los dos aspectos del pensamiento neotestamentario. El primer grupo de signos, el más llamativo, se puede resumir con las palabras clave de guerra — catástrofes — y de persecución de la fe por parte del «mundo». Dos cosas tienen aquí que llamar la atención. Por una parte, está el hecho de que lo que prepara el paso al final no es, por ejemplo, una suprema maduración histórica, sino que, paradójicamente, lo que está remitiendo al sí de Dios es el desmoronamiento interno de la historia, su incapacidad frente a lo divino, su oposición. Pero, por otra parte, una mirada aunque sea superficial a la realidad de todos los siglos, muestra que con estos «signos» se está señalando hacia la perenne condición de este mundo, porque éste se halla continua-

mente desgarrado por guerras y catástrofes, y nada hace esperar que, por ejemplo, la «investigación sobre la paz» puede llegar a cambiar fundamentalmente esta característica de lo humano.

A ello se debe el que todas las generaciones fueran capaces de sentirse interpeladas por estos signos, aplicándolos precisamente a su propia época. Por eso pudo hablar, por citar un ejemplo, Gregorio Magno de un mundo envejecido, «pues el que se levante pueblo contra pueblo y el que su angustia se abata sobre los países, lo estamos viendo en nuestro tiempo con más profusión de lo que leemos en los libros. También sabéis con cuánta frecuencia hemos oído que en otras partes del mundo ha habido terremotos que han devastado innumerables ciudades. Sobre nosotros se abate peste sobre peste. Es cierto que todavía no vemos claramente signos en el sol, luna y estrellas, pero el hecho de que no estamos lejos de eso, podemos deducirlo del cambio de clima que ya experimentamos» *(Hom 1 in ev.*, PL 76, 1077s). Por eso se puede decir también al contrario: «Cuando estén diciendo: "Paz y seguridad", entonces, de repente, caerá sobre ellos la calamidad, como los dolores de parto sobre una mujer encinta; y no habrá manera de escapar» (1Tes 5,3). De una manera muy parecida se expresa un texto al parecer muy antiguo en el Evangelio de Lucas: «Y como ocurrió en los tiempos de Noé, así sucederá también en los días del Hijo del hombre: comían y bebían, se casaban ellos y daban a ellas en matrimonio, hasta el día en que Noé entró en el arca; y llegó el diluvio, y acabó con todos. Igualmente sucedió en los tiempos de Lot: comían y bebían, compraban y vendían, plantaban y edificaban; pero el día en que salió Lot de Sodoma, llovió del cielo fuego y azufre y acabó con todos. Lo mismo sucederá el día en que el Hijo del hombre se manifieste» (Lc 17,26-30; cf. Mt 24, 37-39).

Al menos tal y como nosotros los hemos analizado hasta ahora, los signos no permiten datar el final. Es verdad que lo ponen en conexión con la historia, pero es en el sentido de que obligan siempre a estar alerta. A la vista de esos signos hay que decir precisamente que siempre es el tiempo final, que el mundo está siempre tocando lo totalmente otro, lo cual acabará una vez con el mundo en su totalidad en cuanto *khronos* (tiempo).

A este modelo fundamental no escapan los demás signos: ya Pablo pudo llegar a pensar que había anunciado el Evangelio a todo el mundo. Con la generación de los apóstoles —con «esta generación» (Mc 13,30, cf. 9,1)— pareció que ya se había cumplido con la exigencia de anunciar el Evangelio a todo el mundo (Mc 13,10). Sin embargo, esa exigencia sigue en pie mientras haya hombres en este mundo. Por lo que se refiere al anticristo, ya hemos visto que se presenta en el Nuevo Testamento con las características respectivas de este tipo de tiempo, siendo difícil reducirlo a un solo individuo, sino que para cada generación sigue siendo, en realidad, el mismo pero cada vez con su careta. Acertó, pues, Gerhoch de Reichersberg (1093/94-1169) al decir que el anticristo es como una especie de principio de la historia de la Iglesia, «el cual se concreta no en una figura sino en muchas... Acaba de una manera radical con la idea tradicional de que se ha de entender alegórica y no históricamente. Al anticristo hay que tomarlo literalmente. Merece ese nombre todo el que sea *Christo Filio Dei contrarius*... Con otras palabras, anticristo es todo aquel que destruye el *ordo* y siembra la *confusio*» (Beinert 347). Vamos a conceder que el pesimista prior se haya pasado de la raya con las últimas expresiones generalizadas, pero es acertada la idea fundamental de que el anticristo es uno solamente en la pluralidad de sus manifestaciones históricas, ante las que cada época se siente amenazada a su modo.

Del conjunto de la temática de los signos se deduce algo para lo dicho por Pablo en Rom 11,25-32. Ahí escribe que como consecuencia de la entrada de la totalidad de los pueblos se convertirá también Israel. Esta conversión no se puede tomar como acontecimiento empírico que permitiera un cálculo manifiesto de la llegada de la parusía. En realidad, Pablo no ha puesto la conversión de Israel entre los «signos», sino que la ha descrito proféticamente, y a partir del núcleo mismo de su fe en la salvación, como realidad perteneciente al centro del misterio cristológico (Käsemann 299-304). Esto excluye todo intento de explicación empírica, intento que falsearía radicalmente la profecía, convirtiéndola en especulación sin contenido.

Para finalizar, podemos, pues, colegir que gracias a la cristo-

logía se han fundido, de hecho, las dos líneas de esperanza, separadas en el judaísmo. En el hombre Jesús Dios viene de una manera divina y humana al mismo tiempo. Así que su venida supera la lógica de la historia, pero tiene que ver con toda ella. Obliga al hombre a realizar sin recortes todo lo que tiene que hacer (2Tes 3,10ss), pero abriendo a su existencia y, en consecuencia, al mundo una nueva dimensión con la disponibilidad vigilante que se mantiene abierta de cara al Cristo que viene, impidiendo que la historia se cierre en sí misma, lo que condenaría al hombre a vivir sin sentido y sin meta. Martin Heidegger dejó una entrevista que se puede considerar como una especie de testamento. Ahí dice que, a la vista de la situación en que se ha metido la humanidad, únicamente puede salvarnos un dios. Luego dice que la única posibilidad que nos queda es «preparar el terreno para la aparición del dios». En ese modo de hablar poscristiano-gentil quizás se puede entrever algo de lo que, en definitiva, se trata: la «disposición de la espera» representa algo transformante y el mundo es distinto, si adopta la postura de alerta o si se niega a ello. La disposición, por su parte, es también distinta, según que espere cara al vacío o se encamine a aquel que reconoce en sus signos, de modo que esa disposición adquiere la certeza de la proximidad del esperado precisamente en el desmoronamiento de las propias posibilidades.

b) El retorno de Cristo

Sólo por medio de imágenes se puede describir en su propia esencia la llegada del Señor. En orden a esa presentación el Nuevo Testamento tomó el material al respecto de lo que el Antiguo Testamento dice sobre el día de Yahveh, ideas estas que son deudoras, por su parte, a elementos más antiguos de la historia de las religiones. Además, se dan ahí conceptos provenientes de los cultos políticos (epifanía del gobernante, etc., cf. Peterson; Grässer 121ss) y de sus propias liturgias. Resulta, pues, claro que el día de Yahveh es, en concreto, el día de Jesucristo. Al mismo tiempo, a la pretensión cósmica y universal del poder político,

prácticamente de Roma, se contrapone el señorío ilimitado de Jesucristo, que no es el Dios cultual de una asociación privada, sino el verdadero emperador del mundo. Desde esta perspectiva es como resulta posible valorar auténticamente el lenguaje cósmico de los símbolos en el Nuevo Testamento. Se trata de una lengua litúrgica, pues la liturgia imperial de Roma se expresa mediante símbolos cósmicos, porque para ella el césar, conforme a las tradiciones del antiguo oriente, es una figura cósmica —*cosmocrator*—, el cenit del mundo y su punto de contacto con la divinidad (Grillmeier 406).

Pero la liturgia veterotestamentaria habla y piensa también cósmicamente. Por ejemplo, el «clamor», uno de los términos clave de toda descripción escatológica (Mt 25,1ss), pertenece tanto a la liturgia política como a la del Antiguo Testamento, donde en la fiesta jubilar (año nuevo, luna nueva) desempeña un papel decisivo juntamente con la «trompeta» (Maertens 41-44). Pero la descripción de la parusía incluye, al mismo tiempo, características de la epifanía del soberano y de la fiesta de año nuevo y su liturgia. De dos modos se presenta aquí a Cristo como el derrocamiento de las antiguas potestades de este mundo: su irrupción es la aparición del verdadero emperador y su llegada significa la caída de los elementos del mundo (Gál 4,3.9; Col 2,8.20, referidos a la actual situación de los cristianos; escatológicamente Mt 24,29-31; 2Pe 3,10, etc.). Los dos elementos mencionados «proporcionaron el material para las antiguas fiestas de los novilunios y de año nuevo» (Maertens 42). Al mismo tiempo, significa la irrupción de un nuevo año de Dios, del eterno banquete de boda que él come con los suyos.

De este análisis se puede sacar una doble consecuencia: de los elementos cósmicos en las imágenes del Nuevo Testamento no se puede concluir nada en orden a una descripción cósmica del curso de acontecimientos futuros. Todos los intentos en este sentido se han equivocado de camino. Estos textos son más bien una exposición del misterio de la parusía valiéndose del lenguaje de la tradición litúrgica. El Nuevo Testamento oculta y desvela lo que para nosotros resulta inexpresable de la venida de Cristo. Lo hace sirviéndose de palabras *del* ámbito que debe expresar en

este mundo el lugar del contacto con Dios. La parusía representa el culmen y realización suprema de la liturgia. La liturgia, por su parte, es parusía, acontecimiento de parusía en medio de nosotros. Se ve, por otra parte, también que esta Iglesia, que en la liturgia parece que mira totalmente hacia el interior, avanza, en definitiva, hacia el centro motor del cosmos, contribuyendo a su cambio liberador. No se deben malinterpretar los símbolos litúrgicos como si se tratara de descripciones naturalistas, ni se debe tampoco sacar de ellos la exigencia real cara al cosmos, exigencia que en modo alguno es adorno pomposo, sino que forma parte del fondo mismo del asunto.

De esta manera resulta clara, además, otra cosa: el entrelazado del ahora y el luego, entrelazado que representa lo peculiar de la actualidad de lo cristiano y de su tendencia hacia lo futuro. El derrocamiento de los elementos del mundo, el apagarse del sol, la luna y las estrellas, es algo que ya ha ocurrido (Gál 4,3; Col 2,8) y, sin embargo, todavía tendrá que venir; la trompeta de la palabra convoca ya desde ahora a los hombres, pero se trata de algo que todavía tendrá que hacer. Cada eucaristía *es parusía,* venida del Señor, y cada eucaristía es, con todo, preponderantemente tensión del anhelo de que revele su oculto resplandor. La profundización de la idea de la parusía, tal y como se realiza en el cuarto Evangelio, no es algo totalmente distinto y nuevo respecto de los sinópticos. Lo que en el cuarto Evangelio ocurre es que esa profundización manifiesta de una manera más clara su peculiar relación con el tiempo del mundo, relación que se manifiesta sólo en sus comienzos.

Aquí habría que analizar cuidadosamente los conceptos «ir» y «venir» en los discursos de despedida, para llegar a ver la madurez que la idea de la parusía alcanza al final del desarrollo neotestamentario y que se trasmitió a la antigua Iglesia. Pero tal cosa sobrepasaría el marco de lo que aquí nos hemos propuesto. Con todo, podemos decir que «ir» (cruz) y «venir» (resurrección) se entrelazan desde su mismo interior. En cuanto crucificado Jesús sigue siendo el que se va y, en cuanto traspasado con los brazos extendidos, es, al mismo tiempo, el que viene continuamente: en el amor que cumple sus mandamientos, se da su venida en medio

del mundo como «acontecimiento escatológico» (cf. especialmente Jn 14,15-31). Tocando al resucitado, la Iglesia toca la parusía del Señor, pide y vive, por así decirlo, dentro de la parusía, cuya revelación representa la definitiva revelación y plenitud del acontecimiento pascual (R. Guardini, *Der Herr* 542-48; los comentarios de Bultmann y Schnackenburg).

Para este modo de ver las cosas el tema de la parusía deja de ser una especulación sobre lo desconocido. En realidad, se convierte en una explicación de la liturgia y de la vida cristiana en su contexto íntimo y en su entretejimiento continuo. La parusía se convierte en obligación de vivir la liturgia como fiesta de la esperanza y de la presencia en orden al *cosmocrator* que es Cristo. Se tiene que convertir en punto de partida y de coincidencia de aquel amor en el que el Señor puede habitar. Por su cruz el Señor se ha ido provisionalmente para prepararnos un sitio en la casa del Padre (Jn 14,2s); en la liturgia la Iglesia tiene que prepararle a él, por así decirlo, viviendas en el mundo, yendo con él. El tema de permanecer alerta se profundiza, por consiguiente, en la tarea concreta de convertir en realidad la liturgia hasta que el Señor mismo le dé esa plena realidad, que por ahora, sólo se puede buscar en imágenes.

c) El juicio

Lo mismo que ocurre con el retorno de Cristo, así escapa también el juicio a nuestros intentos por imaginárnoslo. El núcleo de lo que con esto se quiere decir, se descubre, ante todo, cuando preguntamos quién es para la Biblia el sujeto del juicio. A primera vista la respuesta no parece que sea única. Como juez se menciona, en primer lugar, a Dios (2Tes 1,5; 1Cor 5,13; Rom 2,3ss; 3,6; 14,10; cf. también Mt 10,28 par; Mt 6,4.6.15.18). Se dice igual mente que es Cristo (Mt 25,31-46; 7,22s; 13,36-43; Lc 13,25-27; 1Tes 4,6; 1Cor 4,4s; 11,32; 2Cor 5,10); finalmente, en Mt 19,28 par se les dice a los Doce que *ellos* se sentarían, cuando llegara la «regeneración», sobre doce tronos y juzgarían a las doce tribus de Israel. Este enunciado aparece ampliado en 1Cor 6,2s: «O ¿es

que no sabéis que los fieles han de juzgar al mundo?... ¿No sabéis que juzgaremos a los ángeles? ¡Con cuánta mayor razón los asuntos de esta vida!» (cf. al respecto Dan 7,22; Sab 3,8; Ap 3,21).

Finalmente, en Juan el juicio se ha trasladado al presente de esta vida, de esta historia nuestra; ese juicio tiene lugar ya en la decisión que se toma por la fe o la incredulidad (3,17s; 9,39; 12, 47s). Esto no quiere decir que se suprima, sin más, el juicio final, pero sí que se le da una nueva relación con la cristología. De Cristo se dice: «Dios no envió su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo sea salvo por medio de él» (3,17). «...No vine a condenar al mundo, sino a salvarlo» (12,47). «El que me rechaza y no recibe mis palabras, tiene ya quien lo condene: la palabra que yo he anunciado, ésa lo condenará en el último día» (12,48). La distinción que se hace entre la actividad propia de Cristo y el efecto de su palabra, permite aquí una purificación definitiva de la cristología y del concepto de Dios. Cristo no condena a nadie, él es pura salvación, y quien se encuentra en él, se halla en el lugar de la liberación y salvación. La perdición no la impone Cristo, sino que se da donde el hombre se ha quedado lejos de él; la perdición se debe a la permanencia en lo propio. La palabra de Cristo, como oferta de salvación, pondrá de manifiesto que fue el condenado el que puso la frontera y se separó de la salvación.

Fijándose un poco se ve que detrás de la diferencia externa de conceptos existe una unidad fundamental. Con su muerte el hombre sale a la realidad y verdad manifiestas. Toma posesión del lugar que de verdad le corresponde. Ha pasado la mascarada de la vida; ya no hay lugar para esconderse tras posturas y ficciones. El hombre es lo que en verdad es. El juicio consiste en la caída de las máscaras que implica la muerte. El juicio es sencillamente la verdad misma, su revelación. Esta verdad por supuesto que no es algo neutro. Dios es la verdad, la verdad es Dios, es «persona». Una verdad juzgadora, definitiva, sólo puede darse, si tiene carácter divino. Dios es juez en la medida en que es la verdad misma. Pero Dios es la verdad para el hombre en cuanto que se hizo hombre, en el cual él mismo es la medida del hombre. Así que Dios es medida de la verdad para el hombre en y por Cristo. En eso

consiste el cambio salvador de la idea de juicio, que para la fe cristiana significa esto: la verdad que juzga al hombre, ha aparecido para salvarlo. Le ha dado al hombre una nueva verdad. Como amor se ha puesto en lugar del hombre, dándole una verdad especial: la verdad de ser amado por la verdad. Se da, pues, un desarrollo cristológico de la idea de juicio, desarrollo que surgió con una necesidad insoslayable de la relación que en el primitivo cristianismo se dio entre la fe en Dios y la profesión en Cristo. De ese desarrollo se deducen de modo totalmente lógico las demás amplificaciones de la idea fundamental, que vimos antes en el testimonio del Nuevo Testamento.

Si las cosas son así, quiere decir que el límite escatológico no se atraviesa sólo en la muerte, sino en el acto de fe. Lo que dijimos a propósito de la teología de la muerte, vuelve a imponerse en relación con la cuestión del juicio. Dijimos que la verdadera línea entre muerte y vida pasa propiamente no por la muerte biológica, sino que discurre entre el estar con aquel que es la vida y entre el aislamiento que se niega a este estar-con. No es necesario que tratemos expresamente de que ese estar-con para aquel que sin culpa suya no pudo encontrarse con la palabra de Cristo, puede consistir sencillamente en la «disponibilidad dispuesta» (Heidegger), en el gesto abierto de la tendencia hacia el que desconoce. En este sentido es el hombre, en definitiva, el que se convierte en juicio para sí mismo: Cristo no impone condena alguna; únicamente el hombre puede poner trabas a la salvación.

Finalmente, tenemos que recordar que Cristo no se encuentra aislado, pues el sentido todo de su vida terrena consistió en edificarse un cuerpo, en hacerse su «plenitud». Su cuerpo le pertenece. Por eso se da el encuentro con Cristo en el encuentro con los suyos, en el encuentro con su cuerpo. Nuestro destino, nuestra verdad, precisamente entendida teológica y cristológicamente, depende por ello de nuestra relación con su cuerpo y sus miembros sufrientes. En este sentido «juzgan» los «fieles». Cuando hablamos de la resurrección en el último día (§ 6, I 3), vimos ya que desde esta perspectiva se aclara también la relación entre juicio particular y juicio universal: por más que con la muerte se decide la

definitiva verdad de este hombre, será algo nuevo cuando se haya purgado totalmente toda culpa del mundo y cuando, en consecuencia, reciba su puesto en el conjunto de modo definitivo, después de que se hayan agotado y desarrollado todos los efectos de lo que el hombre hizo. De manera que el que el conjunto llegue a la meta no es algo exterior para el individuo, sino que representa una realidad que le afecta y concierne del modo más íntimo.

En este contexto, y para acabar, tenemos que referirnos a la «hipótesis de la decisión final», que primeramente desarrolló Glorieux y luego desarrolló de modo impresionante L. Boros. Éste la ha formulado de esta manera: «Con la muerte se da la posibilidad para el primer acto totalmente personal del hombre. Quiere decir que la muerte es el lugar preferido por excelencia para hacerse consciente, para la libertad, el encuentro con Dios y la decisión sobre el destino eterno» (*Mysterium mortis* 9). El motivo central en el desarrollo de esta tesis debe ser, sin duda, la sensación de que la libertad del hombre tan quebradiza y siempre tan acosada de tantas maneras durante su vida terrena es demasiado pobre y limitada como para que pueda depender de ella un destino eterno e irreversible. El punto de partida que movió a Glorieux a ocuparse de la idea mencionada, fue, de hecho, el fijarse en que Tomás de Aquino en lugares importantes cita esta sentencia de Juan Damasceno: «La muerte es para el hombre lo que la caída fue para los ángeles.» Parece que el de Aquino compara la muerte del hombre con la situación de decisión con que se enfrentaron los ángeles (cf. Boros 181). No hay duda de que en el fondo emerge la idea de que, en realidad, sólo la libertad de un ángel basta para decidir un destino eterno. Pero ahí radica también lo problemático de la tesis: quisiera hacer, en realidad, del hombre un ángel, considerando tácitamente como inaceptable la específica condición humana.

Con esta crítica, a la que habría que añadir la falta de indicios empíricos y la carencia de una convincente tradición teológica, no quiere decir que se anule la trascendental cuestión que se halla tras tales reflexiones. Para una sentencia de validez eterna ¿no se tendría que exigir, de hecho, otra libertad? Habrá que conceder que la idea tradicional en este sentido ha pensado de modo

demasiado parcial. La verdad del hombre, que se hace definitiva en el juicio, es la verdad que en el todo de su vida y sus caminos se convirtió en pauta fundamental de su existencia. Pero es cosa de Dios únicamente el decidir cuál es la dirección última en la suma de las decisiones que constituyen toda una vida. Sólo Dios puede decidir si en esa vida, a pesar de todas las equivocaciones, sigue existiendo un último atisbo de disponibilidad o si la negación decidida llega hasta la raíz. Es Dios quien conoce mejor que nosotros las sombras de nuestra libertad. Es él también quien sabe del llamamiento y de las posibilidades de que dispone el hombre. Puesto que sabe la deficiencia del hombre, es por lo que como verdad se ha hecho redención, sin perder la dignidad de la verdad.

2. Valoración teológica

¿Puede seguir siendo importante en el mundo de hoy la esperanza cristiana que hemos descrito hasta ahora? Esta cuestión se hace tanto más acuciante cuanto que la historia para nosotros hoy ya no es como antes lo preestablecido, que sigue insoslayablemente su camino. Entretanto la historia se ha convertido en algo dirigible según todas las probabilidades. Somos nosotros mismos su sujeto decisorio. Ya no aparece como dispuesta por Dios o impuesta por un sino, sino que se ve única y exclusivamente como el resultado de nuestra razón planificadora, que no hay duda de que tiene poder sobre la tierra. A la providencia la ha sustituido la planificación, lo que vale tanto más si se tiene en cuenta que la historia se ha convertido realmente en historia universal, en la que desemboca todas las historias parciales, coincidiendo en el único e indivisible destino de la humanidad, que tiene que cargar con la responsabilidad de sí misma. En un período en el que el hombre tenía que considerar el curso de las cosas como obra de poderes superiores, tenía razón de ser que se aguardara esperanzadamente su misericordia y que el hombre se preocupara de la benevolencia de esos poderes. Pero una cosa así parece en las actuales circunstancias un anacronismo peligroso e irrespon-

sable: lo único acertado tiene que ser, pues, el paso de una esperanza de fe a una estrategia de esperanza apoyada por un cálculo teórico detallado. Es la esperanza que enseña el marxismo.

En realidad, aquí hay que distinguir con mucho cuidado. Siempre ha existido el ámbito de la propia responsabilidad del hombre respecto de su historia, ámbito que se ha ido extendiendo cada vez con más rapidez de acuerdo con la expansión del radio histórico y el desarrollo del saber y poder humanos en la época moderna. La sentencia aquella: «El que no quiere trabajar, que no coma» (2Tes 3,10), tiene que completarse hoy con *el* concepto de «trabajo» tal y como se toma en la época de la técnica. La fe no suplanta la racionalidad, sino que la exige. Pero atribuir a necesaria planificación de presente y futuro una importancia de tal calibre, como si esa planificación pudiera traer la salvación al mundo, eso significa ni más ni menos que el abuso y oscurecimiento de la racionalidad.

Lo dicho vale en un doble sentido. La planificación del presente y futuro humanos no puede ser cosa exclusivamente del saber técnico, porque este saber en cuanto tal no conoce metas ningunas sino sólo posibilidades. Precisamente los valores humanos no caen bajo su método. La planificación técnica tiene que recibir su sentido direccional de valores que ella misma no puede proporcionar. Donde todo estuviera planificado, el hombre se encontraría vendido. El hombre no vive únicamente de pan, lo que, aplicado a nuestra situación, quiere decir: el hombre no vive sólo del saber que planifica técnicamente, sino, en lo más íntimo de su ser, del sentido que tiene que venir de otra especie de realidad. Junto a esa primera limitación del saber planificador se da otra: el radio de acción de la planificación humana cara al futuro no puede jamás adelantarse a la generación siguiente con sus propios esbozos y conocimientos nuevos. Ese radio no puede sobrepasar esencialmente la experiencia que del presente tienen los que planifican. No se puede referir a lo que está lejos, sino sólo a lo inmediato y próximo. Sólo hasta ahí alcanza el poder del hombre.

Ambas cosas a la vez caracterizan el límite de lo factible, cuya razón más profunda nosotros no hemos hecho sino tocar con

lo dicho. Para llegar a abarcar esa razón, tenemos que echar una mirada, aunque sea breve, a las bases históricas de las estrategias actuales de esperanza. Porque la esperanza de un mundo totalmente justo no es ningún producto del pensamiento técnico, sino que se basa en la espiritualidad judeocristiana. Otras culturas se defendieron de la desesperación echando mano de la idea del curso circular eterno o de la liberación sumergiéndose en el *nirvana*. Era una desesperación que provocaría siempre el mero presente con su dolor y sus injusticias. Quizás no sea exclusiva del ámbito judeocristiano la idea de la salvación futura y definitiva, pero sí que es ahí donde con más fuerza y energía se ha formulado. Los acentos importantes e intramundanos que tiene dentro del Antiguo Testamento, llevaron en la primitiva cristiandad a una añadidura en la esperanza trascendente del reino de Dios. Esa añadidura está representada por el quiliasmo, es decir, la idea de un reino de Cristo que duraría un milenio y lo llevaría conjuntamente con los resucitados con él, todo en esta tierra (cf. Ap 20; de entre los padres, ante todo, Justino, *Dial* 80,1s e Ireneo, *Adv. haer.* V 31ss).

La cuestión que con eso se planteaba sobre la realización terrena de las promesas, se convirtió en problema acuciante para la cristiandad occidental a través de Joaquín de Fiore (hacia el 1130-1202). Joaquín estaba convencido de que la idea que tiene Dios respecto de su creatura, el hombre, sólo habrá llegado a tener éxito, si triunfa también en la tierra. Decía, pues, que el tiempo de la Iglesia, tal y como se había experimentado desde los apóstoles, no puede ser todavía la forma propia de la salvación. Los antiguos períodos de la historia, formados por él de acuerdo con el esquema semanal de los siete días, los transformó Joaquín en la idea de 3 × 7 días de historia, asociando aquellos períodos con la doctrina de la trinidad. Así llegó al convencimiento de que podía calcular la tercera semana de la historia, la época del Espíritu Santo. Su proximidad representaba, al mismo tiempo, la obligación de trabajar en orden a ella, cosa que él hizo con su fundación monacal. En el ámbito judío del Antiguo Testamento se puede observar ya la mezcla de planificación racional con metas suprarracionales. Pues eso adquiere ahora forma sistemática y muy pronto, traspasando los sueños espirituales del abad, se adentra en la historia política

de Europa: el resultado es un mesianismo planificado, proyectado, que fascina los espíritus con tanta más fuerza cuanto más planificable es, por una parte, y, por otra, cuanto menos contenido religioso tiene, siendo, con todo, los anhelos y esperanzas de esa religión los que imprimen insoslayablemente su impronta al hombre.

La lógica histórica de Hegel y la planificación de la historia por parte de Marx son el último estadio de estos comienzos. Las metas mesiánicas con las que fascina el marxismo, descansan sobre la mala síntesis de religión y razón, que está en el fondo de todo ello, porque la planificación se proyecta cara a metas que le son desproporcionadas. Con eso lo que se consigue es estropear y corromper ambas cosas: la meta y la planificación.

Ya en la antigua Iglesia el quiliasmo desapareció como consecuencia del esfuerzo realizado por alcanzar la forma auténtica de la herencia bíblica. La lucha que tuvo lugar a propósito de Joaquín llenó el siglo XIII y, en parte, el XIV también, acabando con un nuevo rechazo de esta forma de esperanza cara al futuro. Las actuales teologías de la liberación se sitúan dentro de este contexto histórico del problema. ¿Por qué se rechazó el quiliasmo, que hubiera permitido convertir en un quehacer práctico la restauración de situaciones de parusía? Bien, el no frente al quiliasmo significa que la Iglesia rechaza la idea de una plenitud definitiva de tipo intrahistórico o la idea de una perfección interior de la historia en sí misma. Esto quiere decir que la esperanza cristiana no implica concepto alguno de una plenitud interior de la historia. Esa esperanza expresa, por el contrario, la imposibilidad de que el mundo llegue a la plenitud interior. Los distintos elementos conceptuales que sobre el fin del mundo proporciona la Biblia, tienen en común precisamente el representar un rechazo de la esperanza de una situación salvífica definitiva de tipo intrahistórico.

Esta postura es totalmente acertada incluso considerada racionalmente, porque la idea de una consumación definitiva en la historia no cuenta con la apertura permanente de la libertad del hombre, siempre expuesta a fallar. Por tanto, esa idea de consumación expresa, en realidad, una profunda equivocación antro-

pológica: la salvación del hombre no se espera de su dignidad moral, ni de lo más profundo de su personalidad moral, sino que se aguarda de mecanismos planificados, con lo que se prescinde de lo peculiarmente humano. Los valores que sirven de base al mundo se tiran por la borda. Una salvación planificada es sencillamente la salvación propia de un campo de concentración y, en consecuencia, el final de la humanidad.

La fe en el retorno de Cristo es, pues, primariamente el rechazo de la posibilidad de que el mundo llegue a una plenitud intrahistórica, representando en cuanto rechazo precisamente la defensa del hombre frente a la deshumanización causada por él mismo. Si este enunciado negativo fuera lo único a ofrecer (por más que racionalmente es acertado), entonces la última palabra la tendría la resignación. Pero es que la fe en el regreso de Cristo representa, además, la certeza de que el mundo alcanzará la plenitud, naturalmente que no gracias a la razón planificadora, sino a partir de la fuerza indestructible del amor, que ha vencido en el Cristo resucitado. La fe en el retorno de Cristo es la fe en que, al final, la verdad juzga y el amor triunfa, por supuesto que únicamente gracias a la superación de la historia hasta entonces existente, superación que, en realidad, está pidiendo esta misma historia. La historia tiene posibilidad de llegar a la consumación sólo desde fuera de sí misma, y se abre en cada ocasión a su plenitud, donde se acepta esa posibilidad externa, donde la historia vive vuelta a su propia superación trascendental.

De esta manera la razón recibe su propio terreno con la obligación de trabajar según sus fuerzas. Así es también la esperanza la que recibe su propio ámbito de acción, no encerrándose como en un laboratorio. La salvación del mundo se apoya en que es trascendido como mundo. El Cristo resucitado es la certeza viviente de que esa superación trascendente, sin la que el mundo es un absurdo, no se hunde en el vacío y que, en consecuencia, la historia se puede vivir positivamente, teniendo también sentido nuestro saber racional limitado y pobre. El «anticristo» es, desde este punto de vista, la cerrazón absoluta de la historia en su propia lógica, como antítesis frente a aquel cuyo costado abierto mirarán, al final, todos, según Ap 1,7.

§ 7. *Infierno, purgatorio, cielo*

Sobre el apartado I: B. Albrecht, *Eine Theologie des Katholischen.* Einführung in die Werke A. von Speyers, I Einsiedeln 1972, 90-127; II Einsiedeln 1973, 135-48; H.U. von Balthasar, *Schwestern im Geist.* Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon, Einsiedeln 1970; id., *Christlicher Universalismus,* en: id., *Verbum Caro, Skizzen zur Theologie* I, Einsiedeln 1960, 260-75; id., *Über Stellvertretung,* en: id., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie* IV, Einsiedeln 1974, 401-9; G. Bardy y otros, *L'enfer,* París 1950; J. Daniélou, *Origène,* París 1948; G. Fessard, *Enfer éternel ou salut universel?,* en: E. Castelli (ed.), *Le mythe de la peine,* París 1967, 223-64; H. de Lubac, *L'intelligence de l'écriture d'après Origène,* París 1950; tr. al., *Geist aus der Geschichte.* Das Schriftverständnis des Origenes, Einsiedeln 1968; A. Winklhofer, *Das Kommen seines Reiches,* Francfort 1959,82-108,315-22.

Sobre el apartado II: J.P. Arendzen, *Purgatory and Heaven,* Nueva York 1960; H.U. von Balthasar, *Eschatologie,* en: J. Feiner - J. Trütsch - F. Böckle, *Fragen der Theologie heute,* Einsiedeln 1971, 403-21 (citado: Balthasar I); id., *Eschatologie im Umriß,* en: id., *Pneuma und Institution* (cf. ya ap. I) 410-55 (citado: Balthasar II); Y. Congar, *Außer der Kirche kein Heil,* Essen 1961, 75-83; J.A. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche* I, Munich 1954; E. Fleischhack, *Fegfeuer. Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichtlich dargestellt,* Tubinga 1969; J. Gnilka, *Ist 1Kor 3,10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?* Eine exegetisch-historische Untersuchung, Düsseldorf 1955; J. Guitton, *Le purgatoire, profond mystère,* París 1957; J. Jeremias, γεεννα en: ThWNT I 655s; M. Jugie, *Il purgatorio,* Alba 1960; J.N. Karmiris, *Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirchen,* en: P. Bratsiotis, *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht,* Stuttgart [2]1970, 15-120 (especialmente 112-20); Kl. Schmöle, *Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien,* Münster 1974; E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments,* Stuttgart [4]1948; A. Stuiber, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen des Zwischenzustandes und die frühchristliche Grabeskunst,* Bonn 1957.

Sobre el apartado III: Th. Bogler (ed.), *Tod und Leben. Von den letzten Dingen,* Maria Laach 1959; E. Krebs, *Was kein Auge gesehen,* Friburgo [14]1940; K. Rahner, *La resurrección de la carne,* en: *Escritos de teología* II, Madrid [3]1967, 217-31; M. Schmaus, *Kath. Dogmatik* IV-2, *Von den Letzten Dingen,* Munich [5]1959, 565-690 (trad. cast., *Teología dogmática,* t. VII, Rialp, Madrid 1965); A. Winklhofer, *Das Kommen seines Reiches* (cf. ya ap. I) 133-62.325-30.

§ 7. Infierno, purgatorio, cielo

I. El infierno

No hay sutilización que valga: la idea de una condenación eterna, que se formó indudablemente en el judaísmo de los dos siglos últimos antes del cristianismo (materiales en LThK V 445s), está fuertemente enraizada tanto en la doctrina de Jesús (Mt 25,41; 5,9 par; 13,42.50; 22,13; 18,8 par; 5,22; 18,9; 8,12; 24,51; 25,30; Lc 13,28), como en los escritos apostólicos (2Tes 1,9; 2Tes 2,10; 1Tes 5,3; Rom 9,22; Flp 3,19; 1Cor 1,18; 2Cor 2,15; 4,3; 1Tim 6,9; Ap 14,10; 19,20; 20,10-15; 21,8). En este sentido el dogma está sobre terreno firme, si se habla de la existencia del infierno (D 16.40.429.464.696 — DS 72.76.858.1351) y de la eternidad de sus penas (D 211 — DS 411).

Un enunciado así choca con todas nuestras ideas de Dios y del hombre, de modo que su aceptación no pudo realizarse sin grandes conmociones. Orígenes (según fragmentos trasmitidos por Justiniano y el Ps.-Leoncio) fue el primero que en su gran intento de sistematización del pensamiento cristiano (Περὶ ἀρχῶν) dijo que, al final, se tiene que llegar a una reconciliación universal. Para ello se apoya en la lógica de Dios con su historia. Por supuesto que él intentó poner todo este esbozo bajo el signo de lo hipotético. Quiso dar impulso en orden a una visión universal que no pretende, sin más, corresponder a la realidad misma. Puede decirse que aquí el pensamiento neoplatónico había cargado el acento con exceso sobre la idea de que lo malo es propiamente vacío y nada, siendo Dios la única realidad. Pero luego el gran alejandrino atisbó con mucha más profundidad la insondable realidad de lo malo hasta el punto de que puede hacer sufrir y hasta matar a Dios. Con todo, no pudo renunciar totalmente a la esperanza de que precisamente en este sufrimiento de Dios la realidad del mal fue sujetada, dominada, perdiendo su validez definitiva. Toda una serie de grandes padres lo siguió en esta esperanza: Gregorio de Nisa, Dídimo, Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia, Evagrio Póntico, y, por algún tiempo, también Jerónimo.

La gran tradición de la Iglesia se dirigió por otro camino. Tuvo que conceder que la esperanza de reconciliación universal

es algo que se deduce del sistema, pero no del testimonio bíblico. Sin embargo, durante siglos se ha seguido percibiendo un eco cada vez más apagado de los pensamientos de Orígenes en distintas variaciones de la llamada doctrina de la misericordia. Este modo de pensar quisiera excluir totalmente a los cristianos de la posibilidad de la condenación o conceder a todos los condenados alguna suerte de suavización respecto de lo propiamente merecido por ellos, basándose en la misericordia de Dios.

¿Qué decir a todo esto? En primer lugar que Dios respeta absolutamente la libertad de su criatura. Se le puede regalar el amor y, en consecuencia, el cambio de toda la miseria que le es propia. El hombre no tiene ni que «crear» el sí a ese amor, sino que es éste el que capacita para ello con su propia fuerza. Pero sigue en pie también la libertad, la posibilidad de negarse a dar este sí y de no aceptarlo como propio. Ahí radica la diferencia entre el bello sueño de Bodhisattva (cf. § 6, I 3) y su realización: el verdadero Bodhisattva, Cristo, va al infierno y sufre hasta dejarlo vacío, pero no trata a los hombres como menores de edad, que no pueden, en definitiva, ser responsables de su propia suerte, sino que su cielo descansa en la libertad, que hasta a los condenados les deja el derecho de querer su condenación.

Lo peculiarmente cristiano se muestra en su convencimiento de la grandeza del hombre: su vida es algo muy serio. No todo se convierte en base a una idea en un momento de los planes de Dios. Se da lo irreversible y también la destrucción irremediable. El cristiano tiene que vivir con este jugárselo todo y con la conciencia de que está sucediendo así. La seriedad absoluta de la existencia y la acción humanas adquiere toda su concreción en la cruz de Cristo, que arroja luz sobre nuestro tema desde una doble perspectiva. Dios sufre y muere. Lo malo no es para él lo irreal. Para él, que es amor, el odio no es pura nada. Él supera el mal no por la dialéctica de la razón universal, que puede convertir todas las negaciones en afirmaciones. No supera el mal en un viernes santo especulativo, sino en uno totalmente real. Dios se adentra en la libertad de los pecadores y la vence gracias a la libertad de su amor que baja hasta el abismo. Y cuando la realidad del mal y de sus consecuencias se hacen muy concre-

tas, entonces la cuestión que se plantea es, si la respuesta divina no se hace también visible, la respuesta que puede cambiar para sí la libertad como libertad. La respuesta se encuentra oculta en la oscuridad del descenso de Jesús al *sheol*, en la noche que padeció su alma, dentro de la cual no hay hombre que pueda mirar o, a lo más, sólo en la medida en que se adentra en esa oscuridad mediante una fe que sufre.

Así se explica que la realidad del infierno haya adquirido una importancia y una forma totalmente nuevas en la historia de los santos especialmente de los últimos siglos: en Juan de la Cruz, en la religiosidad carmelitana y, con mayor profundidad aun, en Teresa de Lisieux. Para ellos no se trata tanto de una amenaza que lanzan contra los demás, cuanto, más bien, de una exigencia de sufrir profundamente en la oscura noche de la fe la comunión con Cristo precisamente como comunión con lo oscuro de su descenso a la noche. Para ellos representa la exigencia de acercarse a la luz del Señor, compartiendo su oscuridad, y de servir a la salvación del mundo, dejando su salvación de ellos por los demás. En esa religiosidad no se quita nada a la terrible realidad del infierno. Es tan real que se adentra en el propio ser. La única posibilidad que hay de mantener la esperanza frente a esa realidad, es la de apurar el sufrimiento de su noche al lado de aquel que vino a trasformar con su sufrimiento la noche de todos nosotros. La esperanza no viene de la lógica neutra del sistema, de no tomar en serio al hombre, sino que la esperanza viene de la renuncia a construir bagatelas y de hacer frente a la realidad al lado de Jesucristo. Pero esa esperanza no se convierte en reafirmación propia, sino que pone su ruego en las manos del Señor, dejándolo allí. El dogma mantiene su contenido real. La idea de la misericordia que lo acompañó en una u otra forma durante toda la historia, no se convierte en teoría, sino en oración de la fe que sufre y espera.

II. El purgatorio

1. Problemas que plantea el material histórico

La doctrina católica sobre el purgatorio adquirió su definitiva concreción eclesiástica en los dos concilios medievales, que intentaron rehacer la unión con las iglesias orientales. La doctrina se volvió a formular resumidamente en el concilio de Trento, al rechazar los movimientos reformadores. Lo dicho deja entrever el lugar histórico de la doctrina y su problemática ecuménica. En el § 5 (especialmente III y IV 1 y 2) vimos que el Nuevo Testamento no desarrolló totalmente la cuestión de la «situación intermedia» entre muerte y resurrección, sino que la dejó abierta, pudiéndose aclarar el problema poco a poco con el desarrollo de la antropología cristiana y su relación con la cristología. En este proceso de clarificación se sitúa la doctrina del purgatorio, en la cual la Iglesia ha conservado algo de la idea de la «situación intermedia»: ciertamente que la decisión tomada en la vida se cierra de modo inconmovible con la muerte (D 530 — DS 1000; cf. § 5, III), pero eso no quiere decir necesariamente que el destino definitivo se alcance en ese momento. Puede ser que la decisión fundamental de un hombre se encuentre recubierta de adherencias secundarias y lo primero que haya que hacer sea limpiar esa decisión. Esta «situación intermedia» recibe en la tradición occidental el nombre de «purgatorio».

La Iglesia oriental no siguió el camino de la teología occidental, el cual llevó a las precisiones mencionadas sobre el destino del hombre en el más allá. La Iglesia oriental mantuvo, más bien, la idea de la situación intermedia en el punto a que llegó Juan Crisóstomo († 407), de modo que la doctrina sobre el purgatorio apareció como algo controvertido en los intentos de unión de Lyón (1274) y Ferrara-Florencia (Bula de unificación de los griegos, 6-7-1439). Por supuesto que la diferencia era otra que la existente en Trento en la disputa con los reformadores: los griegos rechazan la doctrina de un castigo y una expiación en el más allá, pero tienen en común con los latinos la plegaria por los di-

funtos, que se puede llevar a cabo con oraciones, limosnas, buenas obras y también, y de modo especial, ofreciendo la eucaristía por ellos (Karmiris 116s). Los reformadores ven en ello, y en especial en la «misa por los difuntos», nada menos que un ataque contra la suficiencia universal expiatoria de la muerte de Cristo en la cruz (cf. CA XXIV), no pudiendo, por ende, admitir ninguna clase de expiación a causa de su doctrina sobre la justificación.

Antes de ocuparnos de los presupuestos o condicionamientos históricos de la cuestión, intentando aclararla desde esa perspectiva, tenemos que exponer brevemente qué es lo que realmente la Iglesia católica propuso como doctrina suya en los tres concilios mencionados. Lo primero que quizás sería bueno notar, es que los textos oficiales no conocen la expresión «fuego purificador». Evitan el término «fuego», hablando sencillamente de *poenae purgatoriae seu catharteriae* (castigos purificadores: D 464 — DS 856, cf. 693 — DS 1304) o también de *purgatorium* (D 840 y 983 — DS 1580 y 1820; traducido normalmente como «lugar de purificación», aunque el término «lugar» falta en el texto latino, pero sí que está implicado en la expresión: *in* purgatorio).

Los tres concilios antes mencionados hacen en sus enunciados al respecto una «relectura» de lo dicho con anterioridad, con lo que se consiguen formulaciones cada vez más sencillas y precisas. La fórmula tridentina, por ejemplo, es la más breve: «La Iglesia católica, ilustrada por el Espíritu Santo, apoyada en las Sagradas Letras y en la antigua tradición de los padres ha enseñado en los sagrados Concilios y últimamente en este ecuménico Concilio que existe el purgatorio *(purgatorium)* y que las almas allí detenidas son ayudadas por los sufragios de los fieles y particularmente por el aceptable sacrificio del altar (D 983 — DS 1820). Trento añade, además, una exhortación expresa a los obispos, para que se opongan con energía a las cuestiones meramente sutiles, a la curiosidad y la superstición. Se acepta la protesta reformadora contra la práctica dominante y sus abusos, imponiendo una tarea. Se ataca la negación de la doctrina, oscurecida por los abusos, así como el rechazo del modo ordenado de obrar por parte de los creyentes.

Las primeras raíces de la doctrina sobre el purgatorio, y lo

mismo se diga de toda la cuestión referente a la situación intermedia, nos remiten al ámbito del judaísmo primitivo: en 2Mac 12,32-46 (siglo I a.C.) se relata el hallazgo de amuletos gentiles en los cuerpos de los caídos judíos. Su muerte se interpretó como castigo por el apartamiento de la ley. El relato nos dice que se tuvieron preces cultuales por los caídos, volviéndose a la «oración para pedir que el pecado cometido fuera totalmente borrado». Además, se procuró que se ofreciera en Jerusalén un sacrificio expiatorio. El autor alaba ese modo de proceder como expresión de la fe en la resurrección de los muertos. Pero el texto no dice absolutamente nada sobre el efecto purificador de las preces ni cómo se imagina una «situación intermedia» de los pecadores muertos.

Más explícito es el respecto al apócrifo de la *Vida de Adán y Eva* (siglo I d.C.), que habla de tristeza de Set por la muerte de Adán y de la misericordia de Dios, anunciada por Miguel: «Levántate de junto al cuerpo de tu padre, ven a mí y mira lo que Dios ha determinado sobre él. Es su imagen y por eso ha tenido misericordia de él.» Pero esta misericordia implica, con todo, castigo. «Y entonces vio Set que Dios tenía a Adán en su mano extendida, entregándolo a Miguel, al tiempo que le decía: que esté en tu mano hasta el día de la manifestación, que se le castigue hasta los últimos años, cuando yo cambie su sufrimiento en alegría. Entonces se sentará sobre el trono de aquel que le tendió un lazo» (cap. 47). Strack - Billerbeck han recogido materiales que, en parte, se han de datar en el siglo II d.C. (IV 2, 1044-47.1050-56; 1101s). Ahí se ve con toda claridad un *gehinnom* intertemporal, interpretado como purgatorio, en el que el sufrimiento expiatorio de las almas representa la preparación para la salvación definitiva. Lo judío se relaciona aquí íntimamente, como en tantas otras ideas del más allá, con ciertas corrientes de la religiosidad contemporánea grecorromana, que conoce la plegaria por los difuntos como posibilidad de salvación (Schmöle 136). De modo que también aquí se ve que eran fluidos los intercambios entre los elementos primitivos del judaísmo y del cristianismo, situándose en la continuidad de una misma tradición.

Vamos a dejar por ahora la debatida cuestión sobre indicios de la idea de purgatorio en el Nuevo Testamento, y vamos a ana-

lizar primeramente los distintos caminos de la formación de la tradición eclesiástica en oriente y occidente. Esta tradición se encuentra representada ya en el siglo II por dos figuras tan grandes como Tertuliano en occidente († después del 220) y Clemente de Alejandría en oriente († antes del 215). Tertuliano entró en la historia de la doctrina sobre el purgatorio, ante todo, por la *Pasión de santa Perpetua,* compuesta por él o, al menos, por gente que le estaba próxima. Perpetua ve en sueños, sucio y pálido, a su hermano Dinócrates, joven y muerto de cáncer. Le ve la herida del cáncer, de que había muerto; está en medio de una calor sofocante, sediento, ante una fuente demasiado alta como para poder beber de ella. Perpetua entiende lo que quiere decir el sueño y de día y de noche reza por su desgraciado hermano, volviendo a verlo muy pronto limpio, bien vestido, con la herida cicatrizada, sacando y bebiendo agua tranquilamente y hasta jugando satisfecho. Con A. Stuiber se puede decir que este texto refleja con sencillez las ideas antiguas sobre la triste suerte que llevan en el más allá los muertos tempranamente, pero que no tendría nada que ver con la doctrina del purgatorio, puesto que esa suerte no se debe a culpa, no pudiéndose considerar la pena tampoco como castigo o expiación *(Refrigerium interim* 61ss).

Pero hay que preguntarse si no se aplica un falso criterio. Se puede pensar de esa manera, si se piensa que el único modo posible de hablar sobre el purgatorio lo representan las definiciones ya perfectas de Lyón-Florencia-Trento en toda su amplitud. Pero juzgando de ese modo, se priva uno, al mismo tiempo, de la posibilidad de entender algo sobre la estructura del pensamiento y de que en la historia se van añadiendo elementos nuevos de modo progresivo. Así que es más acertado decir con J.A. Fischer que ahí se vislumbran ya elementos esenciales de la doctrina sobre el purgatorio, basados en la antigua tradición judeocristiana; es central la idea de que por la oración se puede suprimir el sufrimiento de los difuntos en el más allá, sin que, por cierto, la culpa del que sufre se vea fundada ni desde el punto de vista «histórico-religioso» ni «ético» (259s).

En la obra ya montanista de Tertuliano *Sobre el alma* se ha dado el paso a un «purgatorio» propiamente tal, sin que haya

que identificarlo, sin más, con la concepción de los concilios medievales. Tertuliano se apoya en aquella parábola, donde Jesús dice al hombre que se ponga de acuerdo con su querellante, cuando todavía van de camino al juez, porque, si eso no se hace, te echarán a «la cárcel. Te lo aseguro: no saldrás de allí hasta que pagues el último cuadrante» (Mt 5,26 par). Era fácil aplicar el texto al destino del hombre en el más allá, puesto que el término griego por cárcel, φυλακή, era una de las expresiones corrientes para indicar el *hades* (Stauffer 196 y 296, nota 697; cf. también G. Bertram, en: ThWNT IX 237-40; W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, Berlín [5]1958, 1726, s.v. φυλακή 3). Para Tertuliano, que ya se había hecho rigorista, el texto dice que el tiempo que va de la muerte a la resurrección es época de cárcel, durante la cual el alma tiene oportunidad de pagar «el último cuadrante», liberándose para la resurrección. Quiere decir que aquí la permanencia en el *hades* adquiere una nueva fundamentación teológica, «que convierte el *interim* en un purgatorio necesario para todos» (Fischer 258).

Cipriano († 258) libró la idea de Tertuliano de la adherencia rigorista, dándole una nueva forma a partir de las tareas especiales de un pastor durante la persecución. En Cipriano se prescinde de los elementos gentiles, presentando esa convicción fundamental de modo propiamente cristiano. Esa idea se había sacado de las raíces judías de la Iglesia, revistiéndola, en primer lugar, de concepciones grecorromanas. El esbozo de Cipriano adquirió fuerza para el camino ulterior de la Iglesia en occidente. Cipriano afirmó que los muertos en la fe, especialmente los mártires, alcanzaban una salvación definitiva inmediatamente después de la muerte, no desconociendo, por otra parte, la existencia del infierno definitivo. Su principal problema pastoral lo representaban los de buena voluntad pero débiles, los cristianos corrientes, los que durante la persecución no tuvieron la fuerza para arrostrar el martirio, quienes se doblegaron a las exigencias del culto estatal, habiendo negado, en consecuencia, públicamente a Cristo, los cuales, sin embargo, querían seguir siendo cristianos, pidiendo la reconciliación con la Iglesia. Para Cipriano Mt 5,26 representaba la base para pensar en la posible prosecución de la penitencia eclesial en

el más allá, lo que le da pie para conceder a los débiles la recepción en la comunión de la Iglesia, en contra de las voces de los rigoristas. Es cierto que, tal y como son, esos débiles no pueden entrar en la plena comunión con Cristo. Se opone a ello la negación anterior, el no tener el corazón totalmente con Cristo. Pero sí que son capaces de purificarse. La penitencia eclesiástica como camino de purificación se da no sólo aquí, sino también en el más allá. Con esta exégesis de la purificación en el otro mundo se ha llegado a formular claramente la idea fundamental de la doctrina occidental sobre el purgatorio (*Ep* 55,20, CSEL III 2,638; Fischer 267s).

Hemos esbozado la historia primitiva occidental de la doctrina que nos ocupa. Prácticamente se desarrolló sin relación con la antigua filosofía, manteniendo la conexión sólo con la antigua fe popular y con la antigua fe cristiana de impronta judía. En Clemente de Alejandría la situación es totalmente distinta. El alejandrino desarrolló su idea, disputando con la gnosis valentiniana y, en consecuencia, también dialogando con la gran tradición filosófica del mundo griego, en especial del platonismo y del estoicismo. Clemente explica la cuestión que nos ocupa y hasta el significado de la existencia cristiana en su conjunto, echando mano de la gran idea griega de la «educación» (παιδεία). En ella incluye él la idea gnóstica (y antes grecorromana) del fuego del juicio después de la muerte, enlazando, al propio tiempo, con 1Cor 3,10-15, donde también de un modo que luego veremos más en detalle se encuentra la idea del fuego como consecuencia del juicio. Los valentinianos piensan que el gnóstico es inalcanzable por el fuego, no puede afectarle, porque lleva en sí mismo los dos medios de extinción que son el agua del bautismo y el espíritu (viento), los cuales lo protegen infaliblemente. Pero al hombre corriente, al «hílico», sí que lo alcanza el fuego, que posee una función salvadora y otra destructora. Para referirse a este doble aspecto Clemente habla de una fuerza del fuego «purificadora» y otra «educativa» (Schmöle 60s) y transforma la idea más bien naturalista de la gnosis en algo humano y espiritual: el proceso de la purificación pneumática del hombre, de su

decantación en orden a lo divino, comienza con el bautismo y continúa en la eternidad.

Todo el drama de la existencia cristiana —vida y muerte, inmortalidad, resurrección, último día— lo ha conseguido resumir Clemente en una síntesis convincente en gran medida. Dice que en el «ascenso» que se da, el alma se transforma en *soma* (cuerpo) de una perfección pneumática cada vez mayor. Se trata de una concepción que no deja lugar ninguno para la distinción entre alma y cuerpo glorificado. Ambos componentes se funden mutuamente hasta la identidad en el sujeto transfigurado. La idea de la purificación después de la muerte «se revela en este contexto como una especie de puente metafísico entre el concepto platónico de inmortalidad del alma y la resurrección» (Schmöle 135). Gracias a su idea de la transformación ascendente del hombre, Clemente puede asegurar su rango al concepto del cuerpo resucitado, y la dimensión eclesial de la existencia cristiana adquiere también el lugar claro que le corresponde: el proceso de purificación es en todos sus estadios igualmente un proceso de la preocupación mutua de los unos por los otros. «Incluso más allá del umbral de la muerte el gnóstico perfecto puede seguirse preocupando de aquellos» que están por bajo de él y lo necesitan (Schmöle 138). La transformación de la visión naturalista en otra de tipo antropológico-personal da también un nuevo sesgo a la cuestión sobre el último día: el verdadero gnóstico convierte en día del Señor aquel en el que se desprende de la mentalidad mala, haciendo suya la gnóstica y honrando con ello la resurrección del Señor (Schmöle 140). De esta forma Clemente no cae en la idea de la atemporalidad, que antes hemos rechazado, sino que, más bien, llega a un concepto de tiempo profundamente antropológico, que le lleva a decir: cuando para el que sube se dé el grado supremo de la corporeidad pneumática, el «pleroma», entonces se ha llegado a la consumación (συντέλεια) y, por ende, al escatológico «día de Dios», al hoy eterno.

No podemos discutir aquí la síntesis grecocristiana, que se ha realizado en esta concepción del alejandrino. No hay duda de que tendría algo que decir a los esfuerzos actuales por asimilar el mensaje bíblico en su sentido y contenido, sin que haya

por qué negar que esa síntesis depende de un mundo, cuyas ideas no podemos aceptar en muchos casos. Para nosotros es importante el hecho de que en un contexto totalmente diferente volvemos a encontrar los dos elementos fundamentales sobre el purgatorio, que vimos que se habían cristalizado poco a poco en occidente: la disciplina penitencial eclesiástica representa también en Clemente el punto de partida concreto, desde el cual construye su pensamiento; este modo de actuar es también para Clemente un proceso que se puede extender más allá del umbral de la muerte y en muchos casos así tiene que hacerlo. Este modo de actuar pone para él de manifiesto igualmente la diferencia existente entre la decisión fundamental válida del hombre, entre el haber sido básicamente aceptado en orden a la gracia, y la posesión radical de toda la persona por esta decisión, cosa que todavía no ha llegado. En segundo lugar, podemos afirmar que la radicación eclesial del hombre ni se interrumpe ni se suprime ante el umbral de la muerte, sino que, más bien, los hombres se pueden llevar y sobrellevar, se pueden dar mutuamente, pueden sufrir los unos por los otros y recibir los unos de los otros por encima del límite existente entre el aquí y el más allá.

Con más claridad de lo que ocurre en la tradición occidental, se ve que esta concepción se basa en la idea paulino-joánica (Flp 1,21; Jn 3,16-21), según la cual el límite propiamente dicho no discurre entre la vida terrena y la no-vida, sino que pasa entre el estar con Cristo y el estar sin él o contra él. De modo que es en el bautismo donde se da el cruzar propiamente tal, cuya decisión es cierto que se hace definitiva e inconmovible con la muerte terrena, pero cuyo desarrollo y purificación se puede extender más allá de la muerte, teniendo que pasar por el fuego juzgador de la cercanía de Cristo, pero encontrándose, al mismo tiempo, rodeado de la comunidad de la Iglesia.

La concepción de Clemente la desarrolló con las modificaciones correspondientes Orígenes, manteniéndola siempre que se sentía obligado al modo de pensar del gran alejandrino. Por última vez expuso esa explicación — sin apenas cambios en su núcleo — Gregorio Nacianceno († hacia el 390; cf. Gnilka 27s). Su pertenencia al ámbito doctrinal origenista le resultó fatal a esta sen-

tencia, puesto que se vio metida en la disputa sobre Orígenes, desapareciendo con la herencia de éste. El paso decisivo lo dio en toda esta cuestión Juan Crisóstomo († 407). En sus homilías sobre 1Cor 3,1-17 rechaza la idea de la restauración universal (ἀποκατάστασις), que se había asociado a la de purificación por el fuego. Con ello Crisóstomo se convirtió en el fundador de la doctrina que sigue manteniéndose hoy en las Iglesias orientales. Los intentos de los alejandrinos se habían caracterizado por la síntesis entre el pensamiento griego y el bíblico; rechazado eso, domina en oriente desde entonces un concepto bastante arcaico: entre muerte y resurrección todos se encuentran en una situación intermedia, en el *hades*, el cual, de acuerdo con los distintos grados de la justificación y santificación terrenas, incluye «diferentes grados de felicidad y desventura». Los santos interceden por sus hermanos que siguen viviendo en la tierra y son invocados en orden a esta intercesión. Los vivos pueden conseguir «descanso y refrigerio» para las almas retenidas en el *hades*, ofreciendo la eucaristía, orando y dando limosnas. Pero la «aflicción» no se considera como sufrimiento purificador o expiatorio, aflicción que se pueda aliviar del modo antes mencionado (Karmiris 113-17).

2. Lo permanente de la doctrina sobre el purgatorio

Después del recorrido histórico que acabamos de hacer, sigue en pie esta cuestión: ¿Cuál es el núcleo válido de la doctrina sobre el purgatorio? ¿Cuáles son sus fundamentos? Al ocuparnos de los padres, nos hemos encontrado con que se remite a 1Cor 3, 10-15. Ahí se dice que sobre el único fundamento que existe —Jesucristo— los unos edifican con oro, plata o con piedras preciosas, mientras que los otros lo hacen con madera, heno o paja. El día del Señor sacará a la luz qué es lo que cada uno construyó, «porque éste se revela en fuego, y el fuego (mismo) verificará la calidad de la obra de cada uno: si subsiste la obra construida por uno, ésta recibirá el salario; si se quema la obra de alguno, éste sufrirá daño; él, desde luego, se salvará, pero como quien

pasa por fuego». J. Gnilka ha mostrado que este fuego probador está señalando al Señor mismo que viene, lo cual (enlazando con Is 66,15s) «representa la majestad del Dios que se revela... la imposibilidad de acercarse al santísimo» (126). Así que para Gnilka (en contra de J. Jeremias, ThWNT I 656,24s) se excluye toda explicación en el sentido de purgatorio, porque no se trata de fuego ninguno, sino que se remite al Señor. Ya no hay tiempo ninguno, porque se trata del encuentro escatológico con el juez. No hay lugar a purificación ninguna en ese texto, sino únicamente el enunciado de que tal hombre «se salvará con mucha dificultad» (LThK IV 51).

Precisamente si se sigue esta exégesis, habrá que volver a preguntarse, si es acertado el modo de enfrentarse con la cuestión y si no será demasiado estrecho el criterio que se le aplica. Desde luego que si se presupone un concepto de purgatorio superficialmente material, en el texto no se puede encontrar nada de eso. ¿Pero no será precisamente el caso lo contrario, es decir, que el «purgatorio» adquiere su sentido estrictamente cristiano, si se le entiende cristológicamente y se dice que es el mismo Señor el fuego juzgador, que cambia al hombre, haciéndolo «conforme» a su cuerpo glorificado (Rom 8,29; Flp 3,21)? ¿No está la verdadera cristianización de la idea del primitivo judaísmo sobre el purgatorio precisamente en el convencimiento de que la purificación no se realiza por algo, sino gracias a la fuerza transformante del Señor, que acrisola y refunde nuestro corazón cerrado, de modo que pueda insertarse perfectamente en el organismo viviente de su cuerpo? ¿Y qué quiere decir, en realidad y en concreto, Gnilka al escribir que los hombres se salvarían sólo «con gran dificultad»? ¿En qué consiste esa gran dificultad? ¿No se convierte esto en un enunciado mítico, si no dice algo sobre el hombre mismo, sobre el modo de *su* camino a la salvación, de modo que esta «gran dificultad» no signifique algo fuera de sí mismo, sino lo difícil que resulta el que su corazón tan débil en la fe se adentre en el fuego del Señor, fuego que arranca al hombre de sí mismo y lo purifica cara al Señor?

Finalmente, no se podrá objetar tampoco que en el texto no se trata sino del acontecimiento del último día, pues esto no sería

sino una simpleza hermenéutica, en sentido inverso, respecto de los intentos que discutimos en §§ 5 y 6: el hombre no es que, ciertamente, suprima su temporalidad, para convertirse en sólo «eterno», pero Cristo juez es el *eskhatos*, lo que a partir de él no permite distinguir entre el juez del último día y el de después de la muerte; el adentrarse del hombre en el ámbito de su realidad patente representa introducirse en la suerte definitiva y, por ende, el ser mantenido en el fuego escatológico. El «momento» transformante de este encuentro escapa a las categorías terrenas de tiempo. Ese momento no es eterno, sino paso, pero el intentar calificarlo de muy breve o de largo, de acuerdo con criterios procedentes de la física, sería igualmente ingenuo y, en definitiva, absolutamente lo mismo. Su «criterio temporal» radica en la profundidad de los abismos de esta existencia, que son sobrepasados, superados. Comparar tal «tiempo de existencia» con el tiempo propio de este mundo, equivale a desconocer lo específico del espíritu humano en su relación con el mundo y en su diferencia de él (es fundamental para esto, Balthasar I 411).

Con lo dicho se nos pone en claro el significado esencialmente cristiano del purgatorio: no se trata de una especie de campo de concentración en el más allá (como ocurre en Tertuliano), donde el hombre tiene que purgar penas que se le imponen de una manera más o menos positivista. Se trata más bien del proceso radicalmente necesario de transformación del hombre, gracias al cual se hace capaz de Cristo, capaz de Dios y, en consecuencia, capaz de la unidad con toda la *communio sanctorum*. Cualquiera que mire al hombre de un modo un poco realista, se dará cuenta de la necesidad de tal acontecimiento, en el que la gracia, por ejemplo, no se sustituye por obras, sino que llega solamente así al triunfo pleno como gracia. El sí central de la fe salva, pero esta decisión fundamental se encuentra en la inmensa mayoría de nosotros realmente tapada por mucho heno, madera y paja. Sólo a base de mucho esfuerzo es como esa decisión logra mirar hacia arriba a través de las rejas del egoísmo que el hombre no pudo suprimir. El hombre recibe misericordia, pero tiene que cambiar. El encuentro con el Señor es precisamente esta transformación, el fuego que lo acrisola hasta hacerlo esa

figura libre de toda escoria, pudiendo convertirse en recipiente de eterna alegría (cf. al respecto, Balthasar I 443).

Esta conclusión se opondría a la doctrina de la gracia sólo en el supuesto de que se considerara la penitencia como antagónica a la gracia y no como su forma, como la posibilidad concedida que sale de la gracia. En la identificación entre purgatorio y penitencia eclesial, según piensan Cipriano y Clemente, es importante que la doctrina cristiana sobre el purgatorio, que adquiere su forma a partir de la cristología, tenga su base en la gracia cristológica de la penitencia, deduciéndose de modo insoslayable de la idea de penitencia, de la disposición transformadora de lo que se da por el perdón.

Y ahora se vuelve a plantear una cuestión importante. Hemos visto que la oración por los difuntos, en sus distintas formas, es uno de los datos primitivos de la tradición judeocristiana. Pero *¿no presupone esta oración que lo del purgatorio representa* una especie de castigos externos, que se pueden perdonar por gracia, existiendo la posibilidad de que otros carguen con ellos por una especie de intercambio espiritual? ¿Pero es que se puede mezclar alguien en el acontecimiento sumamente personal del encuentro con Cristo, de la transformación de un yo por el fuego de su cercanía? ¿No se trata de algo respecto de este hombre concreto en cada caso, lo que no permitiría ni sustitución ni representación? ¿No descansa la espiritualidad de asistencia a las almas benditas del purgatorio en el hecho de que el sufrimiento de estas almas se considera como un «tener», mientras que, según lo dicho antes, se trata de su «ser», de lo insustituible?

Aquí hay que decir en seguida que precisamente el ser del hombre no es en modo alguno una mónada cerrada, sino que se encuentra referido a los demás en el amor y en el odio, encontrándose inmerso en ellos. El propio ser se encuentra presente en los otros como culpa o como gracia. El hombre no es meramente él mismo. Más exactamente: es él mismo en, con y por los otros. Y el que los otros lo maldigan o lo bendigan, lo perdonen y cambien su culpa en amor, eso es parte de su propio destino (cf. § 6, I 3). El decir que también los santos «juzgan» (§ 6, II 1*c*), significa que el encuentro con Cristo es encuentro con todo

su cuerpo, con mi culpa contra los miembros sufrientes de este cuerpo y con su amor perdonador, que brota de Cristo. «La intercesión de los santos ante el juez no es... algo meramente externo, cuyo éxito quede pendiente del imprevisible parecer del juez. La intercesión es, ante todo, un peso interno que se echa en la balanza y que puede hacerla ladearse de su parte» (Balthasar II 441). Esta intercesión es un aspecto fundamental de su «juzgar» de ellos. Precisamente por el juicio que ejercen es por lo que están dentro de la doctrina sobre el purgatorio en su cualidad de orantes y salvadores, y dentro igualmente de la práctica cristiana correspondiente. «J'espère en toi pour moi», espero en ti por mí, ha dicho maravillosamente Péguy (cf. LThK V 422). Precisamente cuando se trata del yo, se apela al tú como esperanza.

Habrá que decir que este segundo complejo de ideas es más importante que el primero, que descansa, para nuestro modo de ver las cosas, en el concepto de penitencia. El amor sustitutorio es un dato central en el cristianismo, y la doctrina sobre el purgatorio dice que para este amor no existe la frontera de la muerte. Las posibilidades de ayudar y beneficiar no se agotan para el cristiano con la muerte, sino que abarcan a toda la comunión de los santos de este y del otro lado de la muerte. La posibilidad y hasta el deber de corresponder a ese amor que va más allá de los sepulcros, constituyen incluso el dato verdaderamente radical de esta corriente de la tradición, que se expresa tan claramente en 2Mac 12,42-45 (y quizás ya en Eclo 7,33). Este dato fundamental no constituyó jamás materia de discusión entre occidente y oriente y (sin duda debido a una práctica en parte muy corrompida) sólo se dudó de él en las confesiones de la reforma. Al menos por lo que se refiere a oriente y occidente, el camino ecuménico en nuestra cuestión quizás debiera situarse aquí: lo verdaderamente fundamental es la práctica del poder y deber de orar. La explicación que se diera a su realización respecto del más allá, no tendría por qué ser obligatoriamente única para llegar a la unión, aunque se ha de reconocer, como se ha mostrado, que la forma y los fundamentos de la doctrina occidental están enraizados en una tradición más antigua y en motivos centrales de la fe.

III. El cielo

Del término «cielo», que refleja de modo natural la fuerza simbólica del «arriba», de la altura, se sirve la tradición cristiana para expresar la plenitud definitiva de la existencia humana gracias al amor consumado, hacia el que se encamina la fe. Esa plenitud no es para el cristiano simple música de futuro, sino pura representación de lo que ocurre en el encuentro con Cristo, estando ya presente de modo fundamental en cuanto a sus componentes esenciales. Por eso hablar del «cielo» no significa perderse en fantasías calenturientas, sino conocer con más profundidad la oculta presencia que nos hace vivir de verdad y que, sin embargo, continuamente dejamos que nos la tape lo aparente, apartándonos de ella.

Por consiguiente, el cielo es algo primariamente cristológico. No es un lugar ahistórico, «al que» se llega. El hecho de que haya «cielo», se debe a que Jesucristo existe como Dios hombre, y a que es él quien ha dado al ser humano un lugar en el ser mismo de Dios (cf. Rahner, *Escritos* II 228). El hombre está en el cielo cuando y en la medida en que se encuentra con Cristo, con lo que halla el lugar de su ser como hombre en el ser de Dios. Así que cielo es primariamente una realidad personal, que para siempre lleva la impronta de su origen histórico en el misterio pascual de muerte y resurrección. De este centro cristológico se pueden deducir todos los demás componentes del cielo mencionados en la tradición. Del enunciado cristológico se deduce en primer lugar uno de tipo teológico: el Cristo glorificado se halla en la permanente entrega al Padre y hasta *es* esta entrega. El sacrificio pascual es en él presencia permanente. Por tanto, el cielo en cuanto uno con Cristo tiene el carácter de adoración. En él llega a su plenitud el sentido implicado en todo culto: Cristo es el templo escatológico (Jn 2,19), el cielo es la nueva Jerusalén, el lugar donde se rinde culto a Dios. El movimiento de la humanidad unida a Cristo en camino hacia el Padre encuentra su respuesta en el movimiento contrapuesto del amor de Dios regalado al hombre. De modo que el culto en su plenitud celestial implica la inseparable inmediatez entre Dios y hombre, inmediatez que la

tradición teológica llama visión de Dios. La cuestión discutida entre tomistas y escotistas, sobre si este acto fundamental se debería llamar mejor visión de Dios o amor, depende del punto de partida antropológico que se adopte. En realidad siempre se trata de lo mismo, de la pura penetración de todo el hombre por la plenitud de Dios y su radical apertura, que deja que Dios sea «todo en todo», con lo que el hombre mismo puede ser lleno ilimitadamente.

Pero el enunciado cristológico implica también un aspecto eclesiológico: si el cielo se basa en el existir en Cristo, entonces implica igualmente el estar con todos aquellos que en conjunto forman el único cuerpo de Cristo. En el cielo no cabe aislamiento alguno. Es la comunión abierta de los santos y, en consecuencia, también la plenitud de todo co-existir humano, plenitud que no es concurrencia para, sino consecuencia del puro encontrarse abierto al rostro de Dios. En ese convencimiento se basa la veneración cristiana de los santos, que no presupone una omnisciencia mítica de los santos, sino sencillamente la apertura sin fallas de todo el cuerpo de Cristo en referencia mutua de sus miembros; presupone, al mismo tiempo, la cercanía insuperable del amor, que está cierto de alcanzar a Dios en el otro y al otro en Dios. Esto lleva a un componente antropológico: la fusión del yo en el cuerpo de Cristo, su utilidad para el Señor y para los demás en mutua correspondencia no equivale a una disolución del yo, sino a su purificación, que, al mismo tiempo, llena sus posibilidades más altas. Por esta razón el cielo es algo individual para cada uno, cada uno ve a Dios a su modo, cada uno recibe el amor del conjunto en su unicidad incambiable: «Al que venza, le daré el maná escondido y le daré una piedrecita blanca, y sobre esta piedrecita habrá un nombre nuevo escrito, que nadie conoce sino el que lo recibe» (Ap 2,17*b*).

Desde este punto de vista hay que interpretar el hecho de que el cielo en el Nuevo Testamento (como en toda la tradición) se llame, por una parte, «premio», lo que equivale a respuesta a *este* camino, a *esta* vida, a *este* hombre con su actuación y sus sufrimientos, pero, al mismo tiempo, el cielo es gracia absoluta de un amor regalado. La escolástica ha seguido sistematizando

estas ideas. Habla (incorporando en parte tradiciones muy antiguas) de una «corona» especial para mártires, vírgenes y doctores. Hoy somos más cautos respecto de tales manifestaciones. Basta con saber que Dios llena a cada uno a su modo y de una manera total. Así que lo que se deduzca de tales reflexiones no puede consistir en privilegiar este o aquel camino, sino la tarea de ampliar la vasija de la propia vida, lo que, a su vez, no se debe hacer para asegurar, por hablar así, una provisión lo más grande posible de riqueza para uno mismo en el más allá, sino para poder repartir más, porque en la comunión del cuerpo de Cristo la posesión no puede consistir sino en dar, ni la riqueza en plenitud puede ser otra cosa que hacer partícipes a los demás.

La dimensión cósmica del enunciado cristológico nos ha ocupado ya extensamente en reflexiones anteriores. La «exaltación» de Cristo, es decir, la entrada de su existencia humana en el Dios trinitario por la resurrección, no significa realmente su ausencia del mundo, sino un nuevo modo de estar presente en él: la manera de existencia del resucitado se llama, de acuerdo con el lenguaje de los antiguos símbolos, «estar sentado a la derecha del Padre», es decir, participar del poder regio de Dios sobre la historia, participación que es real incluso estando oculta. De modo que el Cristo exaltado no está «des-vinculado del mundo», sino por encima de él y referido también a él.

«Cielo» quiere decir participación en esta forma existencial de Cristo y, en consecuencia, plenitud de lo que comienza con el bautismo. El cielo, por tanto, no se puede localizar en un sitio, ni fuera ni dentro de nuestro espacio, pero tampoco se le puede desvincular sencillamente del cosmos, considerándolo como mero «estado». Cielo quiere decir, más bien, ese dominio sobre el mundo que le compete al nuevo «espacio» del cuerpo de Cristo, a la comunión de los santos. Por tanto, el cielo no está espacial sino esencialmente «arriba». En este contexto hay que determinar el derecho que hay para utilizar el lenguaje tradicional y los límites que le son inherentes: las imágenes utilizadas siguen siendo verdaderas, si expresan y respetan la supremacía, la libertad frente a imposiciones mundanas y el poder conectado con el mundo por parte del amor. El lenguaje se hace falso, si al «cielo» lo separa

totalmente del mundo o si de alguna manera lo mete en él, como si de su piso superior se tratara. De acuerdo con esa limitación del lenguaje, la escritura no ha tolerado jamás la exclusiva de una sola imagen, sino que ha mantenido abierta la perspectiva de lo inexpresable, echando mano de toda una serie de expresiones. Y es, ante todo, anunciando un *nuevo* cielo y una nueva *tierra*, como la Escritura ha expresado claramente que toda la creación está destinada a convertirse en recipiente de la magnificencia divina. Toda la realidad creada se vincula a la bienaventuranza celestial. Los escolásticos dicen que el mundo, creatura de Dios, es un fragmento «accidental» de la alegría definitiva de los que se salvan.

El cielo en cuanto tal es realidad «escatológica», manifestación de lo definitivo y totalmente-otro. Su definitividad procede del carácter definitivo del amor de Dios, amor irrevocable e indivisible. Su apertura cara al *eskhaton* pleno viene de la apertura de la historia todavía en camino de realización tanto en lo referente al cuerpo de Cristo como a toda la creación. Él habrá alcanzado verdaderamente su plenitud sólo cuando se encuentren reunidos todos los miembros del cuerpo del Señor. Esta plenitud del cuerpo de Cristo incluye, como vimos, la «resurrección de la carne». Se la llama *parusía* en cuanto que con ella llega a consumarse la presencia de Cristo, que hasta entonces no había hecho sino comenzar, y que al final abarcará a todos los salvados y, con ellos, a todo el universo. Así que el cielo comprende dos estadios históricos: la exaltación del Señor pone la base a la nueva existencia en la unidad entre Dios y los hombres, o sea, al cielo. La plenitud del cuerpo del Señor hasta llegar al *pleroma* de «todo el Cristo» le hace alcanzar su real totalidad cósmica. Repitamos para finalizar que la salvación del individuo es total y plena sólo cuando se haya alcanzado la salvación del universo y de todos los elegidos, que *en* el cielo no se encuentran sencillamente al lado los unos de los otros, sino que los unos con los otros son *el* cielo en cuanto el Cristo único. Entonces toda la creación será «cántico», gesto generoso de la liberación del ser adentrándose en el todo y, al mismo tiempo, penetración del todo en lo individual, alegría, en la que toda pregunta se resuelva y alcance la plenitud.

ÍNDICE DE PASAJES CITADOS

Antiguo Testamento

Nuevo Testamento

Judaísmo

Gnosis valentiniana

ÍNDICE DE NOMBRES *

* No se incluyen los nombres bíblicos.

ÍNDICE ANALÍTICO

Johannes B. Bauer y 47 especialistas

DICCIONARIO DE TEOLOGÍA BÍBLICA

Tomo de 580 págs. 17 × 25 cm; tela

Debidamente pertrechados del conocimiento de las lenguas bíblicas y de los recursos de la crítica y de las condiciones ambientales de la Biblia, 47 especialistas bajo la dirección de J. Bauer han colaborado en la publicación de este *Diccionario*. Han estudiado las doctrinas teológicas de fe y costumbres de cada libro o de cada lugar bíblico, y han hecho una síntesis de ellos a la luz de la Escritura y de la tradición. Cuestiones filológicas, arqueológicas e históricas contribuyen a la exégesis teológica. Por esta profundización de la palabra de Dios escrita, los temas desarrollados hablan de manera objetiva y serena a los hombres de hoy.

Johannes B. Bauer y otros autores

TEMAS CANDENTES PARA EL CRISTIANO

Información - Orientación - Respuesta

Tomo de 576 págs. 14 × 22 cm; tela y rústica

Se propone, además de ofrecer los materiales esenciales de estudio, espolear el interés y el afán de verdad en el cristiano para ir elaborando por cuenta propia todo un sistema de ideas que se acomode y responda a las exigencias de su fe.

Joseph Ratzinger

EL NUEVO PUEBLO DE DIOS

Tomo de 472 págs. 14,4 × 22,2 cm; rústica y tela

Historia de la eclesiología; la Iglesia y sus oficios; el problema de la pertenencia a la Iglesia, tomando como base los documentos del Magisterio hasta llegar al concilio Vaticano II; conceptos de primado y episcopado: doctrina conciliar sobre la colegialidad de los obispos e implicaciones de esta doctrina; bases de una verdadera reforma de la Iglesia; renovación interna de cada cristiano; exposición y discusión de las doctrinas que más impacto han causado en la estructura de la Iglesia, y adaptaciones más urgentes de las mismas.

Karl Hermann Schelkle

DISCÍPULOS Y APÓSTOLES

Tomo de 148 págs. 11 × 18 cm; rústica

Interpretación bíblica de la misión sacerdotal, estudiada bajo los siguientes epígrafes: discípulos y apóstoles; la cura de almas; la predicación; el culto; el sacerdocio del apóstol; la sucesión en la función apostólica. Las características del pastor, el filólogo, el exegeta y el colaborador de la Escuela de Tubinga, heredera de una línea profundamente pastoral, se reflejan en este estudio, sin que sea despreciable el lugar y ambiente en que escribe, de cara a los hermanos separados. El triple carácter bíblico-pastoral-ecumenista es lo más relevante de esta obra, destinada al sacerdote que quiera afianzar su actuación a la luz de la Sagrada Escritura.

Plan general de la obra (en 9 tomos):

I: *Introducción a la teología dogmática*, por JOHANN AUER
II: *El misterio de Dios*, por JOSEPH RATZINGER
III: *El mundo, creación de Dios*, por JOHANN AUER
IV: *El misterio de Cristo*, Por JOHANN AUER y JOSEPH RATZINGER
V: *El Evangelio de la gracia*, por JOHANN AUER
VI: *Sacramentos. Eucaristía*, por JOHANN AUER
VII: *Los sacramentos de la Iglesia*, por JOHANN AUER
VIII: *Iglesia*, por JOHANN AUER
IX: *Escatología*, por JOSEPH RATZINGER

Contenido de este tomo (IX):

Vigencia del tratado de las postrimerías del hombre en el pensamiento teológico actual. Análisis de las motivaciones de esta situación, fuertemente condicionada por el acento impreso por el marxismo al futuro del hombre, la teología de la liberación y los intentos fuera de la Iglesia cristiana de edificar todo un sistema de ideas apoyado en la esperanza. Cómo el problema escatológico se halla íntimamente asociado a la misma esencia de lo cristiano. Dimensión individual de lo escatológico; el problema planteado por la muerte y la inmortalidad, la vida futura, la resurrección de los muertos, la parusía de Cristo, el juicio final, el infierno, el purgatorio y el cielo. Aportación de las Sagradas Escrituras. Intentos de explicación y de solución que, a lo largo de la historia de la teología, se han ido efectuando hasta nuestro tiempo.

Este *Curso de teología dogmática* pretende prestar especial atención a tres aspectos importantes de la doctrina católica.

1.º Al fundamento bíblico de las distintas doctrinas, por lo cual se aducen muchas veces los textos de la Biblia en su tenor literal. Estos textos no sólo transmiten las verdades doctrinales, sino también el espíritu que alienta en estas verdades.

2.º A la historia de cada una de estas doctrinas, porque es en esa historia donde mejor aparece tanto la complejidad del problema como las múltiples respuestas que el hombre puede dar.

3.º A la sistematización interna de la doctrina, porque las afirmaciones dogmáticas son siempre afirmaciones sobre la parte de un todo, que, como tal, representa algo más que la suma de sus partes, y porque en la exposición de cada uno de esos aspectos debe mantenerse y hacer resaltar la visión del conjunto. La dificultad capital de la teología dogmática está precisamente en que, a través de la pluralidad de afirmaciones, tiene que desarrollar una realidad y una verdad que en el fondo constituyen un todo único, y que sólo puede manifestarse en toda su grandeza y profundidad cuando podemos abarcarla con una mirada panorámica.

La obra aspira a ser un compendio doctrinal y también un florilegio de puntos básicos para reflexiones teológicas y meditaciones religiosas, que estimule a todo cuanto exige un auténtico trabajo creador.

Cubierta de A. Tierz

CURSO DE TEOLOGIA DOGMÁTICA